تاریخ فلسفه



ویل دورانت

ترجمه عباس زریاب



تاریخ فلسفه



چاپ دانشجویی

ناشر برگزیدهٔ

هفدهمین و بیستمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

ویل دورانت

تاریخ فلسفه



مترجم

عباس زریاب خوئی



تهران ۱۳۸۶

سرشناسه	: دورانت، ویلیام جیمز، ۱۸۸۵ - ۱۹۸۱م Durant, William James
عنوان و نام‌پدیدآور	: تاریخ فلسفه / ویل‌دورانت؛ ترجمه عباس زریاب خوئی.
وضعیت ویراست	: [ویراست ۳]
مشخصات نشر	: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
مشخصات ظاهری	: ۵۰۱ ص
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۰۰۵-۱
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
یادداشت	: عنوان اصلی: The story of philosophy
یادداشت	: چاپ بیستم : ۱۳۸۶ (فیپا).
یادداشت	: کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
موضوع	: فلسفه.
موضوع	: فیلسوفان.
شناسه افزوده	: زریاب خوئی، عباس، ۱۲۹۷-۱۳۷۳، مترجم.
شناسه افزوده	: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
رده‌بندی کنگره	: B ۷۲/ د ۹ ت ۲ ۱۳۷۳
رده‌بندی دیویی	: ۱۹۰
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۶۱۶ - ۷۳ م

تاریخ فلسفه

نویسنده : ویل‌دورانت

مترجم: عباس زریاب خوئی

چاپ نخست: ۱۳۳۶

چاپ بیستم (چاپ سیزدهم از ویراستهٔ دوم) **: بهار ۱۳۸۶؛ شمارگان : ۵۰۰۰ نسخه**

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کدپستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق‌پستی ۱۵۸۷۵-۹۶۴۷؛ تلفن: ۷۱-۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.com www.elmifarhangi.com

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کدپستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۲-۲۲۰۲۴۱۴۱ ؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.Ketabgostarco.com

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۶۴۰۰۷۸۶

آخرین یادداشت شادروان دکتر زریاب، مترجم دانشمند کتاب، بر ویراستهٔ جدید این اثر که به یاد او بر سر لوحهٔ این چاپ درج می‌شود.

اکنون که چاپ جدید کتاب تاریخ فلسفهٔ ویل دورانت بر اثر توجه و عنایت اولیای محترم شرکت انتشارات علمی و فرهنگی منتشر می‌گردد لازم می‌دانم از دوستان دانشمندی که در این کار پیشقدم شدند و مرا بر آن واداشتند که در آن تجدید نظری از لحاظ عبارات و اصطلاحات به عمل آورم تشکر کنم.

نخست دوستان عزیز من آقایان ابراهیم مکلا و هرمز همایون‌پور بهترین مشوقان من در این کار بودند. بعد آقای محمدی اردهالی مدیر عامل محترم سابق سازمان این پیشنهاد چاپ را با گشاده‌رویی و سعهٔ صدر پذیرفتند و آن را به اجرا درآوردند. آقای هرمز وحید که در فن چاپ در مملکت ما مقام والایی دارند کارهای چاپ را زیرنظر خود گرفتند. آقای رامین کریمیان جوان دانشمند با ذوق یک بار دیگر با دقت خاص بی‌مانند متن ترجمه را خواند و آن را با متن انگلیسی مقایسه کرد و نکات بسیار مهمی را یادآور شد که من از آن غافل مانده بودم. دوستان دیگر من که در این مؤسسه کار می‌کنند هر کدام به نحوی در این کار مرا یاری دادند. من از همه این دوستان عزیز صمیمانه تشکر می‌کنم و برای همه آرزوی موفقیت دارم. اگر این کار فرهنگی که ظاهراً مورد عنایت بسیاری از کتابخوانان مملکت ما قرار گرفته است اجری معنوی داشته باشد قسمت عمدهٔ آن مرهون دوستان و عزیزان مذکور است.

عباس زریاب خوئی

یادداشت ناشر اصلی دربارهٔ نویسندهٔ کتاب

ویل دورانت، به سال ۱۸۸۵، در شهر نورث آدامز، واقع در ایالت ماساچوست، متولد شد. پدر و مادر او کانادایی فرانسوی زبان بودند. تحصیلات او در مدارس وابسته به کلیسای کاتولیک آن شهر، ایالت نیوجرزی، کالج (ژزوئیت) جرزی‌سیتی، و در دانشگاه کلمبیا صورت گرفت. یک تابستان به عنوان خبرنگار مبتدی برای «نیویورک جورنال» کار کرد ولی خود را شایستهٔ این کار مهیج نیافت و به شغل آرام تدریس زبانهای لاتینی و فرانسوی و انگلیسی و تدریس هندسه در ستن هال کالج در شهر ساوث اورینج واقع در نیوجرزی مشغول شد (از ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۱). در سال ۱۹۰۹ به مدرسهٔ دینی آنجا وارد شد ولی در سال ۱۹۱۱ به عللی که در کتاب «انتقال» شرح داده است از آنجا بیرون رفت. از این مدرسهٔ دینی، به یک جهش، به حلقهٔ رادیکالترین طرفداران اصلاحات در نیویورک پیوست و در «فررمدرن اسکول» مدیر و معلم و «طلبهٔ اول» گردید (از ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳) و این آزمایشی بود در آموزش و پرورش مبتنی بر آزادی. در ۱۹۱۲، به خرج آلدن فریمن که با او دوست شده و توسعهٔ افق نظر او را به عهده گرفته بود، اروپا را از کیلارنی [ایرلند] تا یالتا پیمود. در ۱۹۱۳ در دانشگاه کلمبیا به تحصیلات عالی پرداخت و زیر نظر مورگن و کالکینس در زیست‌شناسی و زیر نظر وود بریج و دیوئی در فلسفه آموزش دید. در ۱۹۱۷ به اخذ درجهٔ دکترا از دانشگاه مزبور نایل شد و یک سال به‌تدریس فلسفه در آن دانشگاه مشغول گردید. در ۱۹۱۴ درکلیسای پرسبیتری، واقع در خیابان چهاردهم، خیابان دوم نیویورک، خطابه هایی در فلسفه و ادبیات و تاریخ علم و هنر ایراد کرد و این خطابه ها او را برای کتاب «تاریخ فلسفه» آماده ساخت. خطابه ها که در زیر عنوان مذکور چاپ شد، سالها از جملهٔ کتابهای پرفروش گردید و مؤلف و ناشران آن را دچار حیرت کرد. در ۱۹۲۱ به لیبرتمپل اسکول سازمان داد و آن را مرکز پیشرفتهٔ آموزش جوانان کرد. با موفقیت کتاب «تاریخ فلسفه»، کار تدریس را ترک کرد و در سال ۱۹۲۷ متقاعد شد تا تمام عمرِ خود را وقف نوشتن تاریخ تمدن کند. در سال ۱۹۲۷

دوباره در اروپا گردش کرد و در ۱۹۳۰ برای مطالعه دربارهٔ مصر و خاور نزدیک و هند و چین و ژاپن به سیاحت در دور جهان پرداخت و باز در ۱۹۳۲ به دور کره گردش کرد و از ژاپن و کره و منچوری و سیبری و روسیه دیدن کرد. پس از هفت سال سیر و تحقیق، در سال ۱۹۳۵ کتاب «میراث شرقی ما»* را که نخستین جلد «تاریخ تمدن» است منتشر کرد. دورانت که در سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۲۷ و ۱۹۳۰ یونان و ایتالیا را دیده بود باز در ۱۹۳٦ به آن کشورها سفر کرد و به معلوماتی که در سایهٔ تربیت سخت ژزوئیت‌ها در زبانها و ادبیات قدیم به‌دست آورده بود معلومات دست اول اضافه کرد. در ۱۹۳۹ «یونان باستان» و در ۱۹٤٤ «قیصر و مسیح» را منتشر کرد. در سال ۱۹٤۸ شش ماه در اروپا و خاور نزدیک و خاورمیانه گذرانید و در امکنه و بقاع مسیحیت و اسلام قرون وسطا از ادنبورگ تا شیراز مطالعه کرد و در ۱۹۵۰ کتاب «عصر ایمان»** را، که تاریخ تمدن قرون وسطا ــ مسیحیت و اسلام و یهود ــ از عصر قسطنطین تا دانته است، منتشر ساخت. در ۱۹۵۱ هفت ماه در فرانسه و ایتالیا گذرانید و تقریباً درباب تمام صحنه‌ها و هنرهای مشروح در کتاب «رنسانس» که پنجمین جلد تاریخ تمدن است و باید در پاییز ۱۹۵۳ چاپ شود، تحقیق کرد. او اکنون (۱۹۵۳) مشغول تألیف ششمین جلد کتاب خویش است و امیدوار است که آن را در سال ۱۹۵۸ زیر عنوان «اصلاح دین» چاپ کند. اگر عمر و سلامت او اجازه دهد می‌خواهد کار خود را در ۱۹٦۳ با اتمام کتاب «آغاز عصر خرد»، که تا تاریخ قرن نوزدهم است، پایان دهد.***

---

* این کتاب، که جلد اوّل از مجموعهٔ «تاریخ تمدن» است، تحت عنوان «مشرق زمین، گاهوارهٔ تمدن» از سوی همین ناشر به فارسی چاپ و منتشر شده است.

** تمام این کتابها در مجموعهٔ تاریخ تمدن از جانب همین ناشر چاپ و منتشر شده است.

*** کار، البته، به چهار کتاب دیگر کشید (لویی چهاردهم، عصر ولتر، روسو و انقلاب، عصر ناپلئون)، که تمام آنها از جانب همین ناشر به فارسی چاپ و منتشر شده است. این کتابها را ویل دورانت، پیش از مرگ خود در ۹٦ سالگی در هفتم نوامبر ۱۹۸۱، با کمک همسر خود به پایان برد.

فهرست مطالب

مقدمه:

در فوائد فلسفه

در فلسفه لذّتی وجود دارد؛ حتی در سراب بیابانهای علم مابعدالطبیعه جذب و کششی هست. هر طالب علمی این معنی را تا هنگامی که ضروریات قاطع حیات مادی او را از مقام بلند اندیشه به سرزمین پست مبارزهٔ اقتصادی فرود نیاورده است، درک می‌کند. اغلب ما در بهار عمر خویش روزهای طلایی را گذرانده‌ایم که در آن معنی قول افلاطون را که «فلسفه لذتی گرامی است» درک کرده‌ایم، درآن روزها عشق به حقیقتی ساده آمیخته با اشتباه برای ما خیلی برتر از لذایذ جسمانی و آلودگیهای مادی بود. ما همواره در خود ندای مبهمی می‌شنویم که ما را به سوی این نخستین عشق به حکمت می‌خواند. ما مثل براونینگ چنین می‌اندیشیم که: «طعام و شراب من برای تحصیل معنی زندگی است.» قسمت اعظم زندگی ما بی‌معنی است و در تردید و بیهودگی هدر می‌رود؛ ما با بی‌نظمیهایی که در درون و بیرون ماست می‌جنگیم و مع‌ذلک حس می‌کنیم که اگر بتوانیم روح خود را بشکافیم یک امر مهم و پرمعنی در آن پیدا می‌کنیم. ما در جستجوی فهم اشیاء هستیم؛ «معنی زندگی برای ما این است که خود و آنچه را که به آن برمی‌خوریم به روشنی و شعلهٔ آتش مبدل سازیم.»[1]؛ مانند میتیا در «برادران کارامازوف» از «کسانی هستیم که احتیاجی به آلاف الوف ندارند، فقط پاسخی به سؤالات خود می‌خواهند»؛ ما می‌خواهیم ارزش و دورنمای اشیایی را که از نظر ما می‌گذرند دریابیم، و بدین وسیله خود را از طوفان حوادث روزانه برکنار داریم. ما می‌خواهیم پیش از آنکه دیر شود اشیای کوچک را از بزرگ تشخیص دهیم و آنها را چنانکه در واقع و نفس‌الامر هستند ببینیم. ما می‌خواهیم در برابر حوادث و ناملایمات خندان باشیم و هنگام مرگ هم تبسمی بر لب داشته باشیم. ما می‌خواهیم کامل باشیم و نیروها و قوای خود را بررسی کنیم و آنها را نظم و ترتیب دهیم و امیال خویش را هماهنگ سازیم، زیرا نیروی منظم و مرتب آخرین سخن اخلاق و فن

۱. دیباچهٔ «حکمت شادان» از نیچه.

سیاست و شاید آخرین کلمهٔ منطق و مابعدالطبیعه نیز هست. ثُورو می‌گوید: «برای فیلسوف شدن داشتن افکار باریک و حتی تأسیس مکتب خاص کافی نیست، تنها کافی است که حکمت را دوست بداریم و بر طبق احکام آن زندگی ساده و مستقل و شرافتمندانه و اطمینان‌بخش داشته باشیم.» اگرما فقط حکمت را پیدا کنیم می توانیم مطمئن باشیم که بقیه به دنبال آن خواهد آمد. بیکن چنین اندرز می دهد: «نخست اموری را که برای روح خوب و صالح است جستجو کن تا چیزهای دیگر بر آن بیفزاید و یا لااقل فقدان آن حس نشود.»[۲] حقیقت ما را توانگر نمی سازد ولی آزاد بار می آورد.

بعضی از خوانندگان سخت‌گیر ممکن است اعتراض کنند که فلسفه همچون شطرنج بی فایده و مانند جهالت تاریک و مثل خوشی بی ثمر است. سیسرون گفته است: «هر چیز پوچ و بی معنی در کتب فلاسفه پیدا می شود.» بدون تردید فیلسوفانی هستند که همهٔ اقسام حکمت را بجز عقل سلیم دارا بوده‌اند؛ و بسا پروازهای فلسفی که نتیجهٔ رقت و انبساط هوای مجاور بوده است. در این سفر که در پیش داریم باید تصمیم بگیریم که جز در بنادر نور قدم نگذاریم؛ از آبهای تیره و گل‌آلود مابعدالطبیعه و «دریاهای پرسر و صدای» مباحث الاهیات برحذر باشیم. آیا درحقیقت فلسفه بی حاصل است؟ به نظر می رسد که علم دائماً در پیشرفت است و حال آنکه فلسفه قلمرو خود را از دست می دهد. ولی این امر فقط بدان جهت است که فلسفه وظیفه‌ای سنگین و پرحادثه داردوآن‌عبارت است از حل مسائلی که هنوز ابواب آن بر روی روشهای علوم باز نشده است: مانند مسائل خیر و شر، زیبایی و زشتی، جبر و اختیار، و حیات و موت؛ به محض اینکه میدانی از بحث و بررسی معلوماتی دقیق با قواعد صحیح در دسترس می‌گذارد علم به وجود می آید. هر علمی مانند فلسفه آغاز می شود و مانند فن پایان می پذیرد؛ با فرضیه‌ها بیرون می آید و با عمل جریان پیدا می‌کند. فلسفه تعبیرفرضی مجهول است (چنانکه در مابعدالطبیعه دیده می شود) و یا تعبیر فرضی اموری است که به درستی و چنانکه باید هنوز معلوم نشده است (همچنانکه درعلم الاخلاق و فلسفهٔ سیاسی مشاهده می‌گردد)؛ فلسفه نخستین شکافی است که در حصار حقیقت رخ می دهد. علم سرزمین تسخیر شده‌ای است که درماورای آن مناطق آرامی وجود دارد و در آن معرفت و هنر جهان ناقص و شگفت‌انگیز ما را می سازند. فلسفه ساکن و متحیر به نظر می رسد؛ ولی این امر از آن جهت است که وی ثمرات پیروزی خود را به دختران خود، یعنی علوم، واگذار کرده است؛ وی راه خود را به سوی مجهولات و سرزمینهای کشف نشده ادامه می دهد و در این کار اشتهای ملکوتی سیری ناپذیر دارد.

اگر بخواهیم از روی اصطلاحات سخن بگوییم باید بگوییم که علم وصف تحلیلی است و فلسفه تعبیر ترکیبی؛ علم می‌خواهد کل را به اجزای خود تقسیم کند و بدن را به

۲. کتاب «پیشرفت دانش»، Vii 2 .

اعضایش تجزیه نماید و تاریکی جهل را به روشنی مبدل سازد. علم در بارهٔ ارزش و امکانات مطلوب اشیاء بحث نمی‌کند و از شرح مجموعهٔ اشیاء و غایات آن سخن نمی راند فقط خود را به نشان دادن حقیقت اشیاء و اعمال فعلی آنها خرسند می سازد. وی نگاههای خود را به نحو قطعی به طبیعت ونتایج واقعی اشیاء محدود می دارد. عالِم مانند طبیعت در شعر تورگنیف بی طرف است: او به پای یک «کِک» و کوششهای خلاقهٔ یک نابغه به یک اندازه علاقه‌مند است. ولی وصف یک امر برای فیلسوف کافی نیست، او می خواهد ارتباط آن را با تجربه به طور کلی ثابت کند و از این راه معنی‌و ارزش آن را درک نماید و اشیاء را در ترکیب قابل درکی جمع کند؛ او می‌خواهد بهتر از پیش قطعات ماشین عظیم جهان را که با تجزیه و تحلیل عالِم از هم تفکیک شده سوار کند. علم راه هلاک و نجات را به ما می آموزد: بتدریج نسبت متوفیات را کمتر می‌کند، ولی در جنگ مردم را به طور جمعی می‌کشد؛ فقط حکمت (یا امیال و شهوات تنظیم شده در پرتو تجربه) است که می تواند بگوید چه وقت باید کشت و چه وقت بایدنجات داد. علم عبارت است از مشاهدهٔ نتایج و تحصیل وسایل؛ فلسفه عبارت است از انتقاد و تنظیم غایات؛ و چون امروز کثرت وسایل و اسباب و آلات با تعبیر و ترکیب ایدئالها و غایات متناسب نیست، زندگی ما به فعالیت پرسر و صدا و جنون‌آمیز تبدیل شده است و هیچ معنی ندارد. ارزش یک امر بسته به میل ماست؛ و کمال آن در ربط آن به یک نقشه یا یک کل است. علم بدون فلسفه مجموعه اموری است که دورنماو ارزش ندارد و نمی‌تواند ما را از قتل و کشتار حفظ کند و از نومیدی نجات بخشد. علم دانستن است و فلسفه حکمت و خردمندی است.

به طور صریح و مشخص، فلسفه پنج قسم بحث را در برمی‌گیرد: منطق، علم الجمال، اخلاق، سیاست، علم مابعدالطبیعه. «منطق» مطالعه در روش مطلوب اندیشه و بحث است. مشاهده و درون‌بینی، قیاس و استقراء، فرض و تجربه، تحلیل و ترکیب، صور فعالیت انسانی است که منطق می خواهد آن را تهیه و تنظیم کند؛ این امر برای اغلب ما خشک و بی حاصل است، ولی با اینهمه، اصلاحاتی که در روش تفکر و تحقیق نصیب مردم شده است از حوادث مهم تاریخ فلسفه محسوب می شود. «علم الاجمال» مطالعهٔ شکل مطلوب، یاهمان زیبایی، و نیز فلسفهٔ هنر است. «اخلاق» مطالعه در رفتار کمال مطلوب است و علم خیر و شر و علم حکمت عملی و، به قول سقراط، علم اعلی است. «سیاست» بحث در تشکیلات ایدئال اجتماع است (و چنانکه می‌گویند فن به دست آوردن قدرت و حکومت و نگاه‌داری آن نیست) و بازیگران فلسفهٔ سیاسی عبارتند از حکومت مطلقه، حکومت اشراف، حکومت عامه، سوسیالیسم، آنارشیسم، و طرفداری از حقوق زنان. بالأخره «علم مابعدالطبیعه» (که به مشکلات زیادی برخورد می‌کند زیرا مانند سایر اقسام فلسفه کوشش در راه تنظیم واقعیّات در پرتو ایدئال نیست) بحث در حقیقت باز پسین کلیّهٔ اشیاء است؛ یعنی طبیعت واقعی ماده (علم الوجود) و روان (روانشناسی متافیزیک) و نسبت «روح» و

«ماده» در ادراک و معرفت (بحث در باره معرفت انسانی یا «شناسایی نگری»).

چنین است اجزای فلسفه؛ ولی این اجزاء پس از تفکیک زیبایی و لطف خود را از دست می دهد. ما آن را در کلمات بیجان تجریدات و انتزاعیات مطالعه نخواهیم کرد، بلکه در شکل زندهٔ نابغه مورد بحث قرار خواهیم داد؛ هم از فلسفه های مختلف و هم از فلاسفه سخن خواهیم راند. وقت خود را با ائمه و شهدای فکر خواهیم گذراند و خواهیم گذاشت تا اشعهٔ تابناک روح آنها بر ما بتابد تا به قول لئوناردو داوینچی «از عالیترین لذت یعنی لذت درک ومعرفت» بهره مندشویم. هرکدام ازاین فلاسفه درسی به مامی‌دهد، اگرما بتوانیم آن را چنانکه هست دریابیم. امرسن می پرسد: «آیا از راز عالم حقیقی خبردار هستید؟ در هر انسانی چیزی هست که می توان آن را یاد گرفت؛ و من در این قسمت شاگرد او هستم.» ما این اندرز را در متفکران بزرگ تاریخ به کار می بندیم و حس غرور خود را جریحه‌دار نمی‌کنیم. و ما می توانیم با یک گفتهٔ دیگر امرسن خود را امیدوار سازیم که هنگامی که نابغه‌ای با ما سخن می‌گوید، خاطرهٔ مبهمی از ایام جوانی خود را دوباره احساس می‌کنیم که در آن وقت جرئت و توانایی تجسّم و بیان آن را نداشتیم. در حقیقت مردان بزرگ هنگامی با ما سخن می‌گویند که ما گوش و روان خود را برای دریافت سخنان آنان آماده داریم و ریشهٔ گلی را که در روح آنها شکفته است در دل خود داشته باشیم. تجربیاتی را که آنها کرده‌اند ما نیز کرده‌ایم ولی ما نتوانسته‌ایم معانی دقیق و سری آن را دریابیم. ما مستعد دریافت آهنگهای گیرای حقیقت که در دور و بر ما طنین‌انداز است نبوده‌ایم. نابغه این آهنگها و موسیقی افلاک را می شنود. نابغه آنچه را فیثاغورس در بارهٔ فلسفه می‌گفت درک می‌کند: «فلسفه مرحلهٔ عالی موسیقی است.»

پس گوش به این مردان فرا داریم؛ اشتباهات زودگذر آنان را به چیزی نگیریم و با بی صبری از دروسی که آنها در تعلیم آن به ما این قدر شایق و راغب بودند، استفاده کنیم. سقراط پیر به «کریتو» چنین می‌گفت: «خردمند باش و نگاه مکن که آیا فلاسفه بد یا خوب بوده‌اند، بلکه به خود فلسفه متوجه باش، سعی کن تا آن را به تعمق و صداقت بررسی کنی، اگر آن بَد است سعی کن تا مردم را از آن برگردانی؛ ولی اگر چنان است که من می پندارم، آن را دنبال کن و به کار ببند و با شهامت و دلیر باش.»

فصل اوّل

افلاطون

۱. محیط زندگی افلاطون

اگر نظری به نقشهٔ اروپا بیفکنید، مشاهده خواهید کرد که یونان شبیه به استخوان‌بندی پنجه‌ای است که انگشتان کج و خمیدهٔ آن به سوی بحرالروم دراز شده است. در جنوب یونان جزیره بزرگ کرت واقع است و از اینجا بود که این انگشتان حریص نخستین مبادی تمدن را بیرون کشیدند. در شرق، در ساحل دیگر دریای اژه، آسیای صغیر واقع است که هر چند اکنون ساکت وکرخ و بی‌حس افتاده است، در روزگار پیش از افلاطون، زندگی پرجوش و خروشی داشت و زمانی در صنعت و تجارت و فعالیت معنوی درجهٔ اول را حائز بود. در مغرب، در ساحل دیگر دریای ایونی، ایتالیا به شکل برجی خمیده بر روی دریا دیده می‌شود، پس از آن جزیرهٔ سیسیل واقع است و در قسمت غربیتر اسپانیا است که در هریک از آنها مهاجرنشینهای مترقی یونانی سکونت داشتند و در آخر از همه دروازهٔ تیره و تاریک «ستونهای هرکول» (جبل الطارق امروزی)، قرار دارد که در آن روزگار هیچ دریانوردی جرئت عبور از آن را نداشت. در شمال یونان نواحی دور افتاده‌ای با مردم نیمه‌وحشی قرار داشت که در آن‌عصر تسالی، اپیروس، ومقدونیه نام داشت و قبایل نیرومندی که هومر و پریکلس را به یونان داده‌اند از آنجا سرازیر شده بودند یا از آنجا گذشته بودند.

اگر باز به نقشه نگاه کنید، بریدگیهای متعدد و برجستگیهای بیشمار بر روی خاک ملاحظه خواهید کرد: همه‌جا دماغه و خلیج به چشم خواهد خورد و دیده خواهد شد که دریا همه‌جا مسلط است و کوهها و تپه‌ها همه‌جا روی خاک را قطعه قطعه کرده است. این موانع طبیعی دریایی و زمینی یونان را به قسمتهای مجزا تقسیم کرده بود؛ مسافرتها وارتباطات در آن عصر خیلی مشکلتر و پرخطرتر از امروز بود، و از این جهت هر دره‌ای یک زندگی اقتصادی مستقل و یک حکومت مستقل داشت؛ هر کدام مؤسسات خاص و فرهنگ و مذهب و زبان محلی خاصی را دارا بود. در هریک از این دره‌ها یک یا دو شهر واقع بود و سرزمینهای زراعتی در اطراف آن و در دامنه‌های کوهها قرار داشت. «شهرهای آزاد» ائوبویا و لوکریس و آیتولیا و فوکیس و بئوسی و آخایا و آرگولیس و الیس و آرکادیا و مسنیا و

لاکونیا، با پایتختش اسپارت، و همچنین آتیک، با مرکز خود آتن، از این قبیل بود.
با یک نظر دیگر بر روی نقشه وضع آتن معلوم می‌گردد. آتن بزرگترین و شرقی‌ترین شهرهای یونان است. این وضع ایجاب می‌کرد که آتن بندری باشد برای خروج یونانیان به سوی شهرهای پرفعالیت آسیای صغیر و برای ورود تمدن و شکوه و جلال این شهرها، که به منزلهٔ برادران بزرگ یونان جوان بودند، به داخل یونان. آتن بندر باشکوهی به نام پیره داشت، در آنجا کشتیهای بزرگ می‌توانستند لنگر بیندازند و نیروی دریایی بزرگی در آنجا نگه‌داری می‌شد.
در سالهای ۴۷۰-۴۹۰ پیش از مسیح، اسپارت و آتن رقابت خود را به کنار گذاشتند و قوای خود را متحد ساختند و قوای ایرانیان را که تحت سرپرستی داریوش و خشایارشا می‌خواستند یونان را مستعمرهٔ یکی از امپراتوریهای آسیا سازند درهم شکستند. در این مبارزه میان اروپای جوان و آسیای کهن، اسپارت نیروی زمینی و آتن نیروی دریایی تهیه دید. پس از پایان جنگ اسپارت قوای خود را خلع سلاح کرد و دچار بحران اقتصادی که نتیجهٔ ضروری این گونه عملیات است گردید، در صورتی که آتن نیروی دریایی خود را به کشتیهای بازرگانی مبدل ساخت و یکی از بزرگترین شهرهای تجارتی دنیای قدیم گردید. اسپارت در انزوای زندگی کشاورزی خود افتاد وساکت و بی‌حرکت ماند در حالی که آتن به یک بازار و بندر فعال مبدل گردید که در آن نژادهای مختلف با اخلاق و فرهنگهای گوناگون به چشم می‌خوردند و برخورد و رقابت آنها موجب ایجاد مقایسه وتجزیه و تحلیل و تفکر می‌گردید.
عقاید و سنن در برخورد با هم ساییده و فرسوده می‌گردد؛ و آن قدر اختلاف دیده می‌شود که موجب شک در همهٔ آنها می‌شود. شاید بازرگانان نخستین دستهٔ شکاکان بوده‌اند و میل عادی آنها به تقسیم مردم به دو دستهٔ ساده‌لوح و زرنگ آنها را به شک کلی راهنمایی می‌کرد. در سایهٔ اینها علم بتدریج پیشرفت کرد؛ ریاضیات در نتیجهٔ مبادلات پیچیدهٔ کالاها توسعه یافت. نجوم در اثر بی‌باکی و تهوّر روزافزون دریانوردان ترقی کرد. ثروت موجب فراغت و امنیت شد؛ و این دو از شرایط اولیه و ضروری بحث و تحقیق است. مردم از ستارگان تنها راهنمایی در دریاها را نمی‌خواستند بلکه در آنها پاسخ به معماهای جهانی می‌دیدند. نخستین فلاسفهٔ یونان از منجمین بودند. ارسطو می‌گوید: «پس از جنگ با ایرانیان، یونانیان از فتوحات خود سرمست شدند و خیلی دورتر رفتند. انواع علوم را کسب کردند و فقط در جستجوی دانش و تحقیق بودند.»[1] مردم دلیرانه به تفسیر طبیعی حوادثی پرداختند که پیش از آن آنها را به علل و قوای فوق طبیعی منتسب می‌داشتند؛ جادوگری و اعمال مذهبی جای خود را بتدریج به علم و تحقیق دارد؛ و فلسفه به وجود آمد.

۱. «سیاست».

این فلسفه در آغاز فلسفهٔ طبیعی و منحصر به جهان مادی بود و مادهٔ اولیه و تجزیه نشدنی جهان را باز می‌جست. این رشتهٔ تفکر طبیعتاً منجر به مادیگری ذیمقراطیس (۳۶۰-۴۶۰ پیش از مسیح) گردید که می‌گفت: «در حقیقت چیزی جز اجزاءِ لایتجزا و فضا وجود ندارد.» این عقیده از جریانات مهم تفکر یونانی بود و مدتی در دورهٔ افلاطون پنهان شد و بعد با اپیکور (۲۷۰-۳۴۲ پیش از مسیح) ظاهر گردید و در شعر لوکرتیوس (۵۵-۹۹ پیش از مسیح) به صورت طوفان خطابی منتشر شد. ولی مشخص‌ترین و عمیق‌ترین پیشرفت فلسفهٔ یونان با سوفسطاییان شروع گردید، اینها حکمای دوره‌گرد بودند که به خود فرو رفته بودند و دقتشان بیش از آنچه به جهان اشیاء معطوف باشد به تفکر و طبیعت خودشان متوجه بود. همهٔ آنها مردمی با استعداد بودند (از قبیل گورگیاس و هیپیاس) و بیشتر آنها ژرف‌نگر بودند (مثل پروتاگوراس و پرودیکوس) در فلسفهٔ نظری و علمی ما کمتر مسئله‌ای و راه‌حلی می‌توان یافت که سوفسطاییان آن را درک نکرده باشند و یا مورد بحث قرار نداده باشند. محرمات مذهبی وسیاسی آنها را نمی‌ترساند و دلیرانه هرگونه عقیده و هرگونه مؤسسه‌ای را به محکمهٔ عقل می‌کشیدند. آنها در سیاست به دو مکتب منقسم شدند. یک مکتب مانند روسو استدلال می‌کرد که طبیعت خوب و تمدن بد است؛ مردم به طبیعت یکسانند و فقط تشکیلات طبقاتی آنها را نامساوی می‌سازد؛ قانون اختراع اقویاست برای تسلط بر ضعفا و برده ساختن آنان. مکتب دیگر همچون نیچه معتقد بود که طبیعت نه خوب و نه بد است؛ و مردم از مادر نامساوی زاده‌اند و اخلاق اختراع ضعفاست برای بازداشتن و منع اقویا؛ و قدرت بالاترین فضیلت و بالاترین میل انسانی است و عاقلانه‌ترین و طبیعی‌ترین حکومتها حکومت اشراف است.

بدون تردید این حمله بر دموکراسی متکی بر ظهور اقلیتی ثروتمند در آتن بود که خود را حزب اولیگارشی (حکومت خانواده‌های مقتدر) می‌نامید و دموکراسی را ناصالح و ناشایست می‌دانست. به یک معنی اصلاً دموکراسی وجود نداشت؛ زیرا از ۴۰۰,۰۰۰ مردم آتن ۲۵۰,۰۰۰ برده بودند و از حقوق سیاسی محروم بودند و از میان ۱۵۰,۰۰۰ مردم آزاد یا واجدین حقوق سیاسی و بلدی فقط عدهٔ قلیلی در «مجمع عمومی» حاضر می‌شدند. دراین مجمع سیاست دولت بحث و تعیین می‌گردید. مع‌ذلک این دموکراسی هرگز برپایهٔ مساوات نبود. مجمع عمومی قدرت عالیه بود و اعضای عالیترین هیئت رسمی، یا دیکاستریون، بیشتر از هزار نفر بودند (برای اینکه فساد را پرخرجتر سازند)؛ این هزار نفر از فهرست اهل بلد واجد حقوق، به ترتیب حروف الفبا انتخاب می‌شدند. مخالفان این روش می‌گفتند هیچ مؤسسه‌ای دموکراتیک‌تر و بیهوده‌تر از آن وجود ندارد.

در طی جنگهای پلوپونز که یک نسل طول کشید (۴۰۴-۴۳۱ پیش از مسیح) و در آن قدرت نظامی اسپارت پیروز شد و نیروی دریایی آتنی‌ها را درهم شکست، حزب اولیگارشی آتنی تحت ریاست کریتیاس درخواست کرد که دموکراسی به علت سستی که

هنگام جنگ از خود بروز داده ترک شود و در باطن از حکومت اشرافی اسپارت تمجید کرد. ولی اغلب زعمای این حزب تبعید شدند تا آنکه آتنی ها سرانجام مجبور به تسلیم شدند. از جمله شرایطی که اسپارتی‌ها تحمیل کردند یکی آن بود که طرفداران تبعید شده آریستوکراسی را بازگردانند. به مجردی که این عده بازگشتند به سر پرستی کریتیاس، از طرف توانگران بر ضد حکومت دموکراسی، که هنگام جنگ شوم حاکم بر آتن بود، شورشی بر پا شد. این شورش موفقیت نیافت و کریتیاس در جنگ کشته شد.

این کریتیاس شاگرد سقراط و از اعمام افلاطون بود.

۲. سقراط

اگر بتوانیم در بارهٔ سقراط از روی مجسمهٔ نیم‌تنه‌ای که از خرابه های آثار حجاری دنیای قدیم به دست آمده است قضاوت کنیم، باید بگوییم که وی به قدری زشت بوده است که تاکنون حتی یک فیلسوف هم بدان زشتی دیده نشده است. سر او طاس و صورت او پهن و گرد و چشمان او فرورفته و بی حرکت است؛ دماغی بزرگ دارد که بر روی آن لکه‌ای دیده می شود که در بسیاری از مهمانیهای عمومی مشخص بوده است. چنین قیافه‌ای به یک باربر بیشتر سزاوار است تا به مشهورترین فلاسفهٔ جهان. ولی اگر از نزدیک دقت کنیم، از میان صلابت و خشونت سنگ، چیزی از ملایمت و رقت بشری و بساطت و تواضع را ملاحظه خواهیم کرد یعنی صفاتی که این متفکر زمخت و بدشکل را استاد گرامی و محبوب جوانان زیبا و خوش صورت آتن ساخته بود. معلومات در بارهٔ وی اندک است ولی ما او را به همان اندازه خوب می شناسیم که افلاطون آریستوکرات و ارسطوی دانشمند محتاط را. ما هنوز او را از ماورای دو هزار و سیصد سال پیش می بینیم که با وضع آشفته و لباس فرسوده به فراغت در میدان عمومی شهر (آگورا) می‌گردد و به تظاهرات جنون‌آمیز سیاسی وقعی نمی نهد، و شکار خود را در وقت مناسب گیر می آورد؛ جوانان و متفکران را دور خود جمع می‌کند و آنان را به زیر سایهٔ رواق معابد می‌کشاند و از آنان می خواهد تا سخنان و کلمات خود را تحت تعریف درآورند.

جوانانی که دور او جمع می شدند تا او را در ایجاد فلسفهٔ اروپایی کمک کنند، از اجناس مختلف بودند. در میان آنها جوانانی ثروتمند مانند افلاطون و آلکیبیادس دیده می شدند که از تحلیل هجوآمیز از دموکراسی آتن لذت می بردند؛ سوسیالیستهایی مانند آنتیستنس بودند که فقر بی اعتنای استاد را می ستودند و از آن دینی درست می‌کردند؛ حتی یک یا دو تن آنارشیست از قبیل آریستیپوس بودند که در آرزوی دنیایی به سر می بردند که در آن بنده و مولا و رئیس و مرئوسی نباشد و همه همچون سقراط کاملاً آزاد باشند. تمام مسائلی که دنیای امروز ما را به تکان می آورد و تولید مشاجرات بیشماری در میان جوانان

می‌کند در آن زمان این گروه متفکرین و متکلمین را به خود مشغول می داشت و با استاد خود در این معنی همعقیده بودند که زندگی بدون بحث و جدال سزاوار یک مرد نیست؛ هر مکتب فلسفی ـ اجتماعی در آن حلقه نماینده داشت و شاید بتوان گفت که اصل و ریشهٔ این مکاتب در آنجا بود.

دانستن اینکه استاد چگونه زندگی می‌کرد، مشکل است. وی کار نمی‌کرد و به فردای خود نمی اندیشید. هنگامی که شاگردان او وی را به سر میز غذا دعوت می‌کردند غذا می خورد و آنها حضور او را بر سر سفرهٔ خود مغتنم می داشتند، زیرا علایم صحت مزاجی سعادتمند و بختیار در او موجود بود. در خانهٔ خود زندگی خوشی نداشت و از زن و فرزندان خود غافل بود و در نظر کسانتیپه (زن او) سقراط به هیچ دردی نمی‌خورد؛ تنبلی بود که برای خانوادهٔ خود بیش از آنچه نان بیاورد افتخار و احترام کسب می‌کرد. کسانتیپه هم تقریباً مانند سقراط از مباحثه خوشش می آمد و در میان آنها مکالماتی رد و بدل شده است که افلاطون ذکر آن را فراموش کرده است. مع‌ذلک او نیز سقراط را دوست می داشت و نمی توانست خود را از مرگ شوهر هفتاد و چند سالهٔ خود تسلی دهد.

چرا شاگردان وی به او این‌قدر احترام می‌گذاشتند؟ شاید از این جهت که او به همان اندازه که فیلسوف بود یک مرد به تمام معنی نیز بود. او در میدان جنگ زندگی خود را به خطر انداخت تا آلکیبیادس را نجات دهد؛ او می توانست، بدون آنکه بترسد یا افراط کند، مانند نجبا باده‌پیمایی نماید. ولی بلاشک چیزی که شاگردان وی بیشتر به سبب آن او را دوست می داشتند فروتنی او در عقل و حکمت بود. او مدعی حکمت نبود، فقط می‌گفت که با عشق و شوق به دنبال آن می رود؛ او خود را شاغل مقام حکمت یا به اصطلاح حکیم نمی دانست بلکه متفنن و دوستدار آن می شمرد. می‌گویند که وخش معبد دلفی با لحن غیرمعمولی وی را فرزانه‌ترین مردم یونان دانسته بود و او خود می‌گفت که این ستایش و تمجید تصدیق این اعتراف به جهل است که مبدأ فلسفهٔ او محسوب می شود: «من تنها یک چیز می دانم و آن اینکه هیچ چیز نمی دانم.» فلسفه وقتی آغاز می‌گردد که راه شک را فراگیرند و مخصوصاً در آرا و معتقدات و مسلمات عندالکل که برای شخص خیلی گرامی است شک کنند. چه کسی می داند که چگونه این معتقدات عزیز و گرامی در ما مبدل به یقین شد و کدام میل نهانی آنها را با مهارت در ما راسخ ساخت و لباس تفکر و استدلال به آنها پوشانید؟ اگر ذهن و فکر متوجه خود نباشد و خود را نیازماید، فلسفهٔ واقعی تحقق نخواهد یافت. سقراط می‌گفت: خود را بشناس.*

پیش از سقراط محققاً فلاسفه‌ای وجود داشتند؛ در میان آنها مردانی قوی مانند طالس و هراکلیتوس و باریک‌بینانی نظیر پارمنیدس و زنون الئایی و پیغامبرانی همچون فیثاغورس و

* Gnothi seauton

امپدوکلس بودند؛ اندیشهٔ آنها متوجه طبیعت خارجی اشیاء* بود و قوانین و عناصر اولیّهٔ جهان مادّی و سنجش‌پذیر را بررسی می‌کردند. سقراط می‌گفت اینها همه بسیار خوب است، اما فیلسوف موضوعی بسیار جالب و شایسته‌تر از درختان و احجار و ستارگان دارد که نظر دقتش را جلب کند و آن روح انسانی است؛ انسان چیست و چه می‌تواند بشود؟

روش او چنین بود، در بارهٔ روح انسانی تحقیق می‌نمود، فرضیات را کشف می‌کرد و روشن می‌ساخت و دربارهٔ یقینیات شک و تردید ایجاد می‌کرد. تا می‌دید که مردم به سهولت و سادگی در بارهٔ عدالت گفتگو می‌کنند، وی به آرامی می‌پرسید، آن چیست؟** این کلماتی که شما به آسانی آنها را در تقریر مسائل مرگ و زندگانی به کار می‌برید چه معنی می‌دهد؟ مقصود شما از شرافت، فضیلت، اخلاق، و وطن‌دوستی چیست؟ مقصودتان از کلمهٔ «من» چه چیز است؟ این بود مسائل اخلاقی و روانشناسی که سقراط می‌خواست آنها را روشن سازد. بعضیها از این «روش سقراطی» که مبنی بر درخواست تعریفات واضح و تفکر روشن و تحلیل صحیح بود به خشم می‌آمدند و اعتراض می‌کردند که سقراط زیاده بر آنچه جواب دهد سؤال می‌کند و ذهن را بیش از پیش مشوش می‌سازد. مع‌ذلک وی در فلسفه دو پاسخ صریح برای حل دو مسئله از مشکلترین مسائل ما به یادگار گذاشته است و آن اینکه فضیلت چیست؟ و بهترین حکومت کدام است؟

برای جوانان آتن در آن عصر، حیاتی‌تر از این دو مسئله نبود. سوفسطاییان عقاید این جوانان را در بارهٔ خدایان اولمپ خراب کرده بودند و در نتیجه عقاید آنان در خصوص اخلاق نیز سست شده بود؛ زیرا قسمت عمدهٔ ضمانت اجرای آن ترس مردم از این خدایان بیشمار بود که به عقیدهٔ آنها همه جا حاضر و ناظر بودند و در صورت انکار این خدایان به نظر می‌رسید که دیگر برای متابعت لذایذ و هوای نفس مانعی در کار نیست و فقط باید از حدود قانون تجاوز ننمود. طرفداری از منافع شخصی، اخلاق مردم آتن را تا حد نابودی ضعیف کرد تا بالأخره شهر را طعمهٔ اسپارتیان سخت و خشن ساخت. راجع به حکومت باید گفت که هیچ چیز مسخره‌تر از آن دموکراسی که عوام بر آن مسلط باشند و تابع هوا و هوس اشخاص باشد نبود. حکومت در دست جمعیتی بود که دایم در شور بودند؛ سران لشکر به سرعت انتخاب می‌گردیدند و به همان سرعت معزول و اعدام می‌شدند؛ اعضای هیئت عالی دولت به ترتیب حروف الفبا انتخاب می‌گردیدند و در میان آنها کشاورزان و بازاریان ساده را می‌یافتند. چطور یک اخلاق نوین می‌تواند در آتن طبیعتاً رشد و نمو کند؟ و چگونه می‌توان حکومت را نجات داد؟

جوابهایی که سقراط به این مسائل داد هم موجب مرگ او شد و هم وی را زندهٔ جاویدان ساخت. اگر سقراط اعتقاد به خدایان متعدد را که کهنه و فرسوده شده بود از نو زنده می‌کرد و

* physis

** to ti?

پیروان خود را که از قید خرافات و اوهام رسته بودند به سوی معابد و جنگلهای مقدس راهنمایی می‌کرد و به آنها دستور می داد که از نو برای خدایان آبا و اجداد خود قربانی ببرند، پیرمردان و معمرین شهر او را محترم می داشتند. ولی او حس می‌کرد که این سیاست یک نوع نومیدی و خودکشی است و به منزلهٔ عقب‌نشینی و سیر قهقرایی است و توی گور رفتن است نه حرکت به «ماورای قبور». او برای خود دین خاصی داشت و معتقد به خدای یگانه بود و با فروتنی امیدوار بود که مرگ او را از میان نخواهد برد؛[۲] ولی او می دانست که یک قانون اخلاقی ثابت نمی‌تواند بر پایهٔ چنین الاهیات مبهمی بنا شود. اگر می شد که اصول اخلاقی به نحوی تأسیس شود که مطلقاً مستقل از عقاید دینی باشد و بیدین و متدین یکسان آن را بپذیرند، در برابر تزلزل علوم دینی و الاهی پایدار و ثابت می ماندند و اشخاص سرکش و نافرمان را به اعضای مطیع و فرمانبردار در یک اجتماع مبدل می ساختند.

مثلاً اگر معنی «خوب» «هوشیار و عاقل» و معنی فضیلت خردمندی و دانش می شد؛ و اگر مردمان می توانستند به روشنی منافع خود را دریابند و نتایج دور اعمال خود را پیش‌بینی کنند و امیال و خواهشهای خود را انتقاد کنند آنها را تحت نظم درآورند و هرج و مرج بیحاصل آن امیال را به هماهنگی ارادی و خلاق بدل سازند، می توانستیم بگوییم که در چنین وضعی اخلاق مردم با اطلاع و پاکیزه تأمین شده است، اخلاقی که نزد جهال جز به احکام و تقریرات مؤکد و مکرر و جز با ترس از کیفر حاصل نخواهد شد. آیا نمی توان گفت که هر گناهی عبارت از اشتباه یا نظر کوتاه و ناقص یا جنون می باشد؟ در انسان باهوش با اطلاع همان شهوات شدید مخالف نظم اجتماع که در جهال دیده می شود ممکن است وجود داشته باشد، ولی او بر این گونه امیال و شهوات بهتر می تواند مسلط بشود و خود را کمتر مانند حیوانات اسیر خواهشهای نفسانی سازد؛ در اجتماعی که بر پایهٔ عقل و دانش است، نفع هر شخصی در متابعت از قوانین خواهد بود و تنها روشن‌بینی کافی خواهد بود که صلح و نظم و ارادهٔ نیک را تأمین کند. چنین اجتماعی قدرت اشخاص را بالا می برد و این بیشتر از آن چیزی است که در نتیجهٔ محدود ساختن آزادی آنها از آنان می‌گیرند.

ولی اگر خود حکومت پوچ و بی نظم باشد و مقصود از آن خدمت و مساعدت به مردم نباشد و بدون هدایت و راهنمایی مردم فرمانروایی کند، آیا می توان امید داشت که در چنین حکومتی اشخاص از قوانین پیروی نمایند و منافع خاص خود را تابع خیر کلی عموم بدانند؟ اگر آلکیبیادس یا نظایر او بر ضد حکومتی که دشمن استعداد است و به کمیت و کثرت بیشتر از صلاح و شایستگی اهمیت می دهد قیام کنند، جای شگفتی نخواهد بود. اگر در جایی تفکر وجود نداشته باشد بی نظمی و آشفتگی حکمفرما شود و مردم به شتاب و از روی

۲. مقایسه شود با گفتاری که ولتر از زبان دو نفر آتنی که دربارهٔ سقراط سخن می‌راندند نقل کرده است: «این است آن بیدینی که معتقد است خدا یکی است.» «لغتنامهٔ فلسفی»، ذیل «سقراط».

جهالت تصمیم بگیرند و بعد پشیمان شوند و اندوه خورند، کسی تعجب نخواهد کرد. آیا اعتقاد بر اینکه کثرت عدد ایجاد عقل و فرزانگی می‌کند، عقیده‌ای پست و موهوم و خرافی نیست؟ آیا امر مسلم بین‌الکل نیست که مردم در میان جمعیت و غوغا خونخوارتر و سخت‌تر و احمقتر از حال انفراد می‌باشند؟ آیا مایهٔ خجلت و شرمساری نیست که مردم را خطبا و سخنگویانی اداره کنند که به کوچکترین سؤالی نطق مفصلی می‌کنند؟ «حال این خطبا مانند ظروف رویینی است که به ضربه‌ای مدت مدیدی صدا می‌کند و تا هنگامی که دست به روی آن گذاشته نشود در ارتعاش می‌ماند.»[3] محققاً ادارهٔ حکومت امری است که برای آن تنها هوش زیاد کافی نیست و مستلزم اندیشه و تفکر وسیعی است که باهوشترین و دقیقترین افراد باید در آن اشتراک داشته باشند. آیا نجات یک جامعه و قدرت آن بسته به این نیست که از طرف عاقلترین مردم راهنمایی و هدایت شود؟

عکس‌العمل حزب ملی آتن را در برابر این کتاب مقدس آریستوکراسی تصور کنید، آن هم در هنگام جنگ که مملکت مصادف با توطئهٔ یک اقلیّت ثروتمند و باسواد برای انقلاب گردد و بالضروره صدای هرگونه انتقاد و اعتراض باید خاموش شود. احساسات آنوتوس پیشوای جبههٔ دموکراسی را در نظر بیاورید که پسرش شاگرد سقراط بود و خدایان پدر خویش را انکار می‌کرد و به ریش پدر می‌خندید. آیا آریستوفان در صورت قبول این عقیدهٔ ظاهرفریب (یعنی پذیرفتن عقل و دانشی مخالف اجتماع آن روز به جای اخلاق و سنت دیرین) چنین نتیجه‌ای را به صراحت پیش‌بینی نکرده بود؟[4]

انقلاب فرا رسید، عده‌ای به طرفداری برخاستند و گروهی بر ضد آن قیام کردند و به خشونت و شدت تمام به جان هم افتادند. پیروزی دموکراسی سرنوشت سقراط را تعیین کرد. او پیشوای فکری جبههٔ انقلابی بود و با آنکه رفتارش بسیار ملایم بود، در حقیقت الهام دهندهٔ آریستوکراسی منفور همو بود؛ او فاسد کنندهٔ جوانانی بود که از مباحثات و مشاجرات سرمست بودند. آنوتوس و ملتوس گفتند بهتر است که سقراط بمیرد.

بقیهٔ داستان را همه می‌دانند، افلاطون آن را به نثر دلکشی که از نظم شیواترست شرح داده است. ما از خواندن این «خطابهٔ دفاعیّهٔ» ساده و دلیرانه (اگر افسانه نباشد) حظ می‌بریم؛ خطابه‌ای که در آن نخستین شهید راه فلسفه، حق آزادی فکر و لزوم آن را اعلام

۳. افلاطون، «پروتاگوراس»، بند ۳۲۹.

۴. آریستوفان در «ابرها» (که در ۴۲۳ پیش از میلاد نمایش داده شد) سقراط و «دکان فکر» او را، که در آن هنر اثبات ناحق را به جای حق می‌آموخت، سخت مسخره کرده بود. فیدیپیدس پدر خود را می‌زند به بهانهٔ اینکه پدرش او را زده است و هر دینی را باید ادا کرد. به‌نظر می‌رسد که نویسندهٔ این هجونامه مرد خوش‌معاشرت خوش‌مشربی بوده است. اغلب او را معاشر و رفیق سقراط می‌بینیم؛ هر دو در استهزاء دموکراسی موافق بوده‌اند. افلاطون نمایشنامه «ابرها»ی آریستوفان را به دیونوسیوس توصیه می‌کرده است. چون این نمایشنامه ۲۴ سال پیش از محاکمهٔ سقراط نمایش داده شده است، نمی‌توان گفت که در مرگ حزن‌انگیز سقراط مؤثر بوده است.

کرد و خود را مطیع دولت خواند و از استرحام و طلب عفو از عامه‌ای که دائماً مورد استهزای او بود سر باز زد. عامه این حق را داشت که او را ببخشد ولی او از این تقاضا امتناع ورزید. این از موارد تأیید نظریات او بود که قضات آرزو داشتند در حالی که تودهٔ خشمگین مردم به قتل او رأی می دادند اورا تبرئه کنند. مگر او وجود خدایان را منکر نشده بود؟ بدبخت کسی که بخواهد مردم را زودتر از مدتی که بتوانند بفهمند، تعلیم دهد.

سقراط به نوشیدن زهر شوکران محکوم شد. دوستان وی به زندان آمدند و راه ساده‌ای برای فرار او پیشنهاد کردند زیرا به تمام مأمورینی که او را از آزادی مانع می شدند، رشوت داده بودند. سقراط ابا کرد. او در این هنگام (۳۹۹ پیش از میلاد مسیح) هفتاد سال داشت و شاید خیال می‌کرد که موقع مرگ او فرا رسیده و هیچگاه به چنین مرگ مفیدی دسترسی نخواهد داشت. او به دوستان اندوهگین و گریان خود گفت: «دغدغه به خود راه ندهید و به خود بگویید که فقط جسم مرا به خاک خواهید گذاشت.» افلاطون در یکی از نغزترین و زیباترین متون ادبی جهان[5] می‌گوید: «پس از گفتن این سخنان»

سقراط از جای برخاست و برای شستشو به اتاق مجاور رفت و کریتو نیز با وی بود. سقراط از ما خواهش کرد که در انتظار او باشیم. ما منتظر او ماندیم، زمانی دربارهٔ آنچه به ما گفته بود سخن می‌راندیم و به آن می اندیشیدیم و زمانی به فکر غم و اندوه بزرگی که به آن دچار شده بودیم می افتادیم، زیرا ما به خوبی مطمئن بودیم که کسی را که به جای پدر ما بود از دست خواهیم داد و بقیهٔ زندگی خود را یتیم و بی سرپرست خواهیم ماند... در این میان غروب آفتاب نزدیک شد زیرا سقراط مدتی در اطاق مانده بود. هنگامی که از اطاق استحمام بیرون آمد بنشست، گفتگویی که میان ما گذشت مختصر بود. همانَدم زندانبان رسید و رو به سقراط کرد و گفت: «ای سقراط من تو را نجیب‌ترین و شریف‌ترین و بهترین کسانی می دانم که تا کنون به این زندان آمده‌اند، از این جهت من تو را با سرزنش و عتابی که به دیگران می‌کردم ناراحت نخواهم ساخت، زیرا آنها به محض اینکه حکم قضات را در خوردن زهر از من می شنیدند خشمگین می شدند و به من ناسزا می‌گفتند. من می دانم که حتی در این وضع تو به من خشم نخواهی گرفت و خشم تو متوجه جنایتکاران حقیقی خواهد بود که آنها را می شناسی. اکنون تو آنچه را من می خواهم به تو بگویم می دانی ـــ خداحافظ. سعی کن که این امر ناگزیر را با متانت و بردباری تحمل کنی.» در این میان که اشک از دیدگانش فرو می ریخت پشت برگردانید و از در بیرون رفت.

سقراط سر بلند کرد و گفت «خداحافظ، آنچه را گفتی به جای خواهم آورد.» آنگاه روی به ما کرد و گفت: «چه مرد خوبی است. در تمام مدتی که در زندان بودم به دیدن من می‌آمد. او بهترین مردمان است و اکنون ببینید چگونه از روی جوانمردی به حال من افسوس می خورد و اندوهگین می شود. ای کریتو، اکنون سخن او را بپذیریم. بگو تا جام زهر را بیاورند. اگر ساییده نشده است زندانبان خود آن را خواهد سایید.»

۵. «مکالمهٔ فیدون»، بندهای ۱۱۸ــ۱۱٦، به نقل از ترجمهٔ جاویت.

کریتو گفت: «ای سقراط به نظر می رسد که هنوز شعاع خورشید بر روی تپه هاست. من می دانم که محکومین مدتی پس از دریافت حکم زهر را سر می‌کشند یعنی پس از آنکه خوب می‌خورند و خوب می‌آشامند؛ حتی بعضیها به عشقبازی می پردازند. پس عجله مکن و هنوز وقت هست.»

در این هنگام سقراط گفت: «ای کریتو آنها که چنین می‌کنند بی دلیل نیست؛ زیرا آنها خیال می‌کنند که از این کار نفعی می برند؛ ولی من هم برای کاری که می‌کنم دلیل دارم؛ من در اینکه اندکی جام زهر را دیرتر بخورم نفعی نمی بینم. اگر اندکی دیرتر بخورم خودم را مسخره خواهم کرد زیرا خود را به زندگی علاقه مند نشان خواهم داد و از آنچه در نظر من هیچ است برای خود ذخیره خواهم ساخت. اکنون گوش به سخن من فرادار و آنچه می‌گویم به جای آر و از آن سر باز مزن.»

پس از این سخنان کریتو به خادمی که در آن نزدیکی ایستاده بود اشاره کرد؛ خادم پیر رفت و پس از مدتی با زندانبان برگشت؛ در حالی که جام زهر به دست داشت. سقراط گفت: «دوست من، تو در این گونه امور مجرب هستی، بگو ببینم تا چه کار باید کرد؟» زندانبان گفت: «کاری نداری جز آنکه پس از خوردن زهر مدتی دور زندان بگردی تا آنکه در پاهای خود سنگینی احساس کنی؛ پس از آن دراز می‌کشی و بدین ترتیب زهر کار خود را می‌کند.» در این هنگام او جام زهر را به دست سقراط داد. سقراط بدون کوچکترین اضطرابی و بی آنکه صورت خود را درهم بکشد و یا رنگ خود را ببازد جام را به دست گرفت و روی به زندانبان کرد و گفت: «می شود از این جام کمی به خاطر خدایان به خاک بیفشانم؟ چنین اجازه‌ای دارم یا نه؟» زندانبان گفت: «ای سقراط، ما فقط به اندازهٔ خوردن زهر تهیه کرده‌ایم.» سقراط گفت: «مقصود تو را می فهمم؛ مع‌ذلک فکر می‌کنم که لازم است از خدایان بخواهم تا سفر مرا از این جهان به جهان دیگر خوش و خرم سازند. آرزو دارم چنین باشد و دعای من همین است.» پس از گفتن این کلمات جام را به لب گذاشت و تمام آن را، به خوشی، سر کشید.

پیشتر ما توانسته بودیم که از گریه خودداری کنیم ولی همین که دیدیم جام زهر را خورد نتوانستیم خود را نگاه داریم؛ اشک من علی رغم من و با حضور سقراط بر صورتم فرو ریخت چنانکه صورت خود را پوشاندم و به حال خود سخت گریستم، زیرا گریهٔ من بر سقراط نبود بلکه بر پریشانی و بدبختی خودم بود که چنان دوستی را از دست می دادم. کریتو نیز پیش از من چون نتوانسته بود جلو گریهٔ خود را بگیرد از در بیرون رفته بود. در این میان آپولودوروس که دائماً گریه می‌کرد فریادی بلند برکشید و مشاهدهٔ درد و رنج او دل ما را می شکافت. تنها سقراط آرامش خود را حفظ کرد و گفت: «این فریادهای عجیب و غریب چیست؟ من زنها را از این جهت بیرون فرستادم که از این گونه داد و فریادها جلوگیری شود زیرا شنیده‌ام که مرگ باید در میان سکوت و آرامش باشد. آرام و صبور باشید.» ما از این سخنان شرمنده شدیم و گریهٔ خود را نگاه داشتیم. سقراط دور زندان قدم می زد تا آنکه گفت در پاهای خود سنگینی حس می‌کند، پس بر پشت بخوابید، چنانکه زندانبان گفته بود. پس از آن مردی که به وی زهر داده بود به پای او نگاه کرد و پس ازمدتی پای او را سخت فشار داد و پرسید که آیا احساس می‌کند یا نه.

سقراط گفت چیزی حس نمی‌کند. پس از آن ساقهای او را فشار داد و همین طور دست بالا می برد و نشان می داد که بدن او سرد و خشک می شود. پس از آن سقراط خود نیز آن را احساس کرد و چنین گفت: «همین که زهر به قلب رسید، کار خاتمه یافته است.» در این حال بدن روی به سرد شدن گذاشت تا آنکه به نزدیک شکم رسید. در این بین سقراط صورت خود را باز کرد (زیرا او روی خود را پوشانده بود) و آخرین سخنان خود را چنین گفت: «ای کریتو ما باید خروسی به آسکلپیوس بدهیم؛ ادای این دین را فراموش نکنید.» کریتوگفت: «ما این وام را خواهیم داد آیا دیگر سخنی نداری؟» به این سؤال پاسخی داده نشد و پس از یک یا دو لحظه حرکتی کرد و خادم روی او را باز کرد؛ چشمانش بی حرکت مانده بود، کریتو دهان و چشمان او را بست.

چنین بود پایان کار دوست ما؛ دوستی که به حقیقت می توانم اورا بهترین و خردمندترین و درست‌ترین کسانی بدانم که تاکنون شناخته ام.

۳. آمادگی افلاطون

برخورد با سقراط در مسیر زندگانی افلاطون تغییری را ایجاد کرد. افلاطون درآسایش و شاید در میان ثروت و تمول پرورش یافته بود؛ او جوانی پرزور و زیبا بود. می‌گویند شانه های پهن او موجب شد که لقب «افلاطون» به وی دادند. مردم به او به نظر یک سرباز وجنگجو نگاه می‌کردند و دو دفعه جایزهٔ بازیهای ایستیمیا* را ربوده بود. از چنین جوانانی نمی‌توان توقع داشت که فیلسوف بار بیایند. ولی افلاطون ذهنی باریک‌بین داشت و بازی «دیالکتیک» سقراط برای او سرگرمی جدیدی بود. اواز اینکه می دید سقراط با نوک تیز سؤالات خود باد اصول و مقبولات پرطمطراق را خالی می‌کند محظوظ می شد. افلاطون به این ورزش تازه گرایید، همچنانکه به ورزش خشن و معمولی کشتی گراییده بود و تحت رهبری این «خرمگس» پیر (سقراط خود را خرمگس می نامید) از مشاجرات ساده و بسیط به تجزیه و تحلیل دقیق و مباحثات عمیق منتقل گردید. او عاشق بی قرار حکمت شد و دوست صمیمی استاد خود گردید. او همواره می‌گفت: «من خدا را سپاسگزارم از این که یونانی هستم نه بربر، آزاد هستم نه بنده، مرد هستم نه زن؛ و مخصوصاً اینکه در عهد سقراط به دنیا آمده ام.»

هنگامی که استاد مرد او بیست و هشت سال داشت و پایان حزن‌انگیز این زندگانی آرام در تمام مراحل نمو فکری او منعکس بود. این امر دموکراسی و مردم عامی را در نظر او چنان خفیف و بی مقدار کرد که تربیت خانوادگی و آریستوکراسی او نتوانسته بود چنان اثری را در وی بگذارد. این امر به وی تلقین کرد که باید دموکراسی از میان برود و حکومت

* بازیهای ایستیمیا Isthmia از جملهٔ چهار فستیوال معروف یونان قدیم بود و هر دو سال یک بار اجرا می‌شد. برندگان مسابقات آن به تاجی از کرفس وحشی مفتخر می‌شدند. محل آن در تنگهٔ کورنت بود. تاریخ شروع این بازیها را سال ۵۸۱ پیش از مسیح می‌دانند. ــ م.

خردمندترین و بهترین مردمان جایگزین آن بشود. روش او در برابر دموکراسی نظیر روش «کاتو»[6] در باره قرطاجه بود. مسئلهٔ پیدا کردن اعقل و اصلح اشخاص و آماده ساختن آنها برای امر حکومت در تمام طول زندگی وی را به خود مشغول داشت.

سعی و کوششی که وی در رهایی سقراط از بند به عمل آورده بود زعمای دموکراسی را به وی ظنین و بدبین ساخت؛ دوستان او به وی گوشزد کردند که او در آتن در امان نخواهد بود و زمان بی اندازه برای سفر و سیر جهان مساعد است. به همین جهت وی در همان سال ۳۹۹ پیش از میلاد آتن را ترک کرد و دقیقاً نمی‌دانیم که به کدام سمت متوجه شد. مورخین در بارهٔ سفر او جدال خوشمزه‌ای کرده‌اند. به نظر می رسد که افلاطون نخست به مصر رفت و از شنیدن اینکه روحانیان حاکم بر مصر یونان را مملکتی می دانند که هنوز در حال طفولیت است و دارای سنن قوی و فرهنگ عمیق نیست و بدین جهت این روحانیان عجیب و غریب ساحل نیل مملکت او را به جد نمی‌گیرند سخت یکه خورد. ولی هیچ چیز تعلیم دهنده‌تر از تحقیر و استهزا نیست؛ بدین جهت خاطرهٔ این طبقهٔ باسواد که به عقیدهٔ خود از جانب خدا بر یک قوم کشاورز حکومت می‌کردند در روح افلاطون همواره زنده ماند و در نظریات او در جمهوریت مطلوبش مؤثر افتاد. افلاطون از مصر سوار کشتی شد و به سوی سیسیل حرکت کرد و از آنجا به ایتالیا رفت و به مکتب یا مذهبی که از طرف فیثاغورس تشکیل یافته بود سر زد و خاطرهٔ این مردانی که خود را وقف دانش و حکومت کرده بودند و در عین اقتدار در نهایت سادگی زندگی می‌نمودند در روح حساس او تأثیر عمیق بخشید. در طی دوازده سال به مسافرت خود ادامه داد و حکمت را از همهٔ منابع و سرچشمه های آن اخذ کرد. از همهٔ مذاهب و عقاید مطلع شد و از هر خرمنی خوشه‌ای چید. بعضیها می خواهند بگویند که وی به فلسطین رفت تا از سنن پیغمبران آنجا که تقریباً سوسیالیست بودند بهره‌ای برد و بعد به ساحل رود گنگ رفت و به اندیشه‌های عرفانی هندوان پی برد. ما از آن اطلاعی نداریم.

وقتی که به سال ۳۸۷ پیش از میلاد به آتن برگشت، مردی چهل ساله بود که در اثر تجربهٔ اقوام مختلف و حکمت ممالک متعدد به بلوغ فکری رسیده بود. کمی از حرارت و هیجان جوانیش کاسته بود ولی دورنما و منظرهٔ اندیشهٔ او چنان شده بود که هر حد اعلایی در برابر آن نیمه حقیقت جلوه می‌کرد و مناظر و جلوات هر مسئله‌ای در ترکیبی از حقایق متعدد که بظاهر با هم ناسازگاری می نمودند، روشن می‌گردید. او هوش و معلومات دانشمند را با الهام و تخیل هنرمند در خود جمع کرده بود. شاعر و فیلسوف یک بار استثنائاً در یک روح

۶. Cato (۱۴۹ ــ ۲۳۴ پیش از مسیح) از بزرگان روم قدیم. روش او دربارهٔ قرطاجه اشاره به این جملهٔ معروف است که وی پس از مشاهدهٔ پیشرفت مردم آن سرزمین گفته بود:

Ceterum, censeo Carthaginem esse delendam. Pour qu' on lise Platon

وانگهی، من فکر می‌کنم که باید قرطاجه را ویران ساخت. ــ م.

مجتمع شده بودند. او برای بیان افکار خود وسیلهٔ مکالمه را ابداع کرد ــ وسیله‌ای که هدف زیبایی را با مقتضیات حقیقت آشتی می‌داد. مسلماً تا آن زمان فلسفه در ظواهر بدان درخشندگی و تابناکی جلوه نکرده بود و از آن به بعد نیز بتحقیق کسی ظهور فلسفه را بدان شکوه و جلال ندیده است. تابندگی و نکات برجسته و جوش و خروش سبک افلاطون حتی در ترجمه به زبانهای دیگر نیز قابل درک است. شلّی، یکی از ستایشگران افلاطون، می‌گوید: «افلاطون اتحاد نادر منطقی فشرده و دقیق را با هیجانِ الهام‌انگیز شعر به ما عرضه می‌کند. این دو معنی بر اثر درخشندگی و هماهنگی عصر او در جریان مقاومت‌ناپذیری از تأثرات موسیقی به هم می‌آمیزد و به سرعت دوندهٔ تیز پا اثبات و اقناع را همراه می‌آورد.»[۷] بیهوده نبود که فیلسوف جوان کار خود را مانند یک درام‌نویس آغاز کرده بود.

مسلماً آنچه فهم آثار افلاطون رامشکل می‌سازد همانا این آمیزش شورانگیز شعر و فلسفه و دانش و هنر است. ما همیشه نمی‌توانیم بگوییم که کدام بازیگر از قول افلاطون سخن می‌گوید و آیا آنچه می‌گوید حقیقت است یا مجاز؛ شوخی است یا جدی. غالباً عشق او به شوخی و مسخره و افسانه ما را به حیرت می‌اندازد. تقریباً می‌توانیم بگوییم که تعلیمات او از راه رمز و تمثیل بود. «آیا می‌خواهید که من با شما در لباس افسانه و اساطیر مانند پیری سالخورده که با جوانان سخن می‌راند گفتگو کنم؟»[۸] می‌گویند افلاطون این مکالمات را برای تودهٔ مردم زمان خود شکل گفتگو با استدلالات تند له و علیه نوشته است و بسط و اطناب تدریجی مطالب و تکرار استدلالات مهم از خصوصیات آن‌است. این مکالمات به‌نحو صریح و روشن (با آنکه اکنون مبهم و تاریک به نظر می‌رسد) برای فهم اشخاصی نوشته شده است که از فلسفه مانند سرگرمی موقتی لذت می‌برند و ضیق وقت و عمرشان آن قدر مجال خواندن و مطالعه می‌دهد که گویا مردی در حال دویدن می‌خواهد نوشته‌ای را بخواند. بنابراین باید منتظر باشیم که در این مکالمات مقدار زیادی مطالب سرگرم کننده و تمثیل وجود داشته باشد و با اینهمه مطالب زیادی نیز باشد که جز بر دانشمندانی که به جزئیات حیات اجتماعی و فعالیت ادبی عصر افلاطون واقف هستند، قابل فهم نباشد و همچنین مطالب دیگری باشد که امروز به نظر ما تفننی و خارج از موضوع به نظر برسد ولی به منزلهٔ چاشنی و فلفل غذای سنگینی محسوب شود که برای هضم در اذهان نامأنوس به فلسفه مفید است.

باید اقرار کرد که افلاطون بیشتر صفاتی را که خود مکروه می‌داشت دارا بود. او به شعرا و اساطیر آنها طعنه می‌زند و او خود یکی از جملهٔ شعرا بود و صدها اسطوره و افسانه به مجموعهٔ اساطیر بیفزود. او وعاظ را سرزنش می‌کند که به در توانگران می‌روند و آنها را مطمئن می‌سازند که قربانیها و ادعیهٔ آنان کارهای ناشایست خودشان و اجدادشان را

۷. به نقل از بارکر، «علم سیاست دریونان»، لندن، ۱۹۱۸. ص ۵.   ۸. «پروتاگوراس»، ۳۲۰.

جبران می‌کند (مقایسه شود با کتاب «جمهوریت» ۳٦٤) و خود افلاطون یکی از وعاظ و متکلمان و اخلاق‌دانان سخت گیر بود و مانند ساوونارولا اظهار هنر می‌کرد و هرگونه تظاهر و هنرنمایی را محکوم به آتش می‌کرد. او مانند شکسپیر می‌گفت که «قیاس و تشبیه همچون زمین لغزنده است.»[9] ولی خود او از اینجا به آنجا می‌لغزید و می پرید. او مشاجرات لفظی سوفسطاییان را سخت منکر بود ولی خود گاهی مانند سوفسطاییان استدلال می‌کرد. فاگه به تقلید او می‌گوید: «آیا کل بزرگتر از جزء هست یا نه؟ ـ مسلّماً. و جزء از کل کوچکتر هست یا نه؟ـ یقیناً. پس واضح شد که زعمای دولت باید فلاسفه باشند؟ ـ یعنی چه؟ـ آن بدیهی است؛ ولی استدلال را دوباره از سر بگیریم.»[10]

ولی این همه، بدترین چیزی است که ممکن بود از افلاطون گفته شود؛ مکالمات افلاطون از گرانبهاترین گنجینه های جهان محسوب می‌شود.[11] بهترین آنها «جمهوریت» است که خود کتاب مستقل کاملی است و همهٔ افلاطون در این کتاب است. در این کتاب نظریات افلاطون در بارهٔ مابعد طبیعت، خداشناسی، اخلاق، روانشناسی، فن تربیت، سیاست، و هنر مندرج است. در آنجا مسائلی مطرح می شود که رنگ و بوی زمان ما را دارد از قبیل کمونیسم و سوسیالیسم و طرفداری از حقوق زنان و تحدید توالد و تناسل و تزکیهٔ نسل و مسائل نیچه در بارهٔ اخلاق و آریستوکراسی و عقاید روسو در بارهٔ برگشت به طبیعت و تربیت آزاد و عقیدهٔ برگسون در بارهٔ «پویش حیاتی»* و تحلیل روحی فروید که همه در آنجا پیدا می شود. این کتاب به منزلهٔ خوان پهناوری است که میزبانی مسرف و دریادل گسترده باشد. امرسن می‌گوید: «افلاطون مساوی است با فلسفه و فلسفه مساوی است با افلاطون.» امرسن در بارهٔ کتاب «جمهوریت» همان سخنانی را می‌گوید که «عُمر» در بارهٔ «قرآن» گفت: «همهٔ کتابخانه‌ها را بسوزانید، هر چه در آنها هست در این کتاب هست.»[12]

پس بر سر کتاب «جمهوریت» بیاییم و آن را مطالعه کنیم.

۹. سوفیست، ۲۳۱. ۱۰. Pour qu' on lise Platon ، چاپ پاریس، ۱۹۰۵، ص ٤. ۱۱. مهمترین مکالمات افلاطون عبارتند از: «خطابهٔ دفاعیهٔ سقراط»، «کریتون»، «فیدون»، «مهمانی»، «فدروس»، «گورگیاس»، «پارمنیدس»، «سیاست». جالب توجه‌ترین قسمتهای جمهوریت عبارتند از بندهای ۳۲ـ ۳۲۸، ۷۷ـ ۳۳٦، ۸۵ـ ۳۸٤، ٤۲٦ـ ۳۹۲، ۳۵ـ ٤۳۳، ۷٦ـ ٤٤۱، ۸۳ـ ٤۸۱، ۲۰ـ ۵۱۲، ۹٤ـ ۵۷۲. بهترین چاپ آثار افلاطون مال جاویت می‌باشد و ساده‌ترین آن در مجموعهٔ «اوریمَن» می‌باشد. مراجعات به «جمهوریت» است مگر اینکه تعیین شود.

* *élan vital*

12) *Representative Men,* p. 41

٤. مسئلهٔ اخلاق

مباحثه در خانهٔ مردی توانگر و آریستوکرات به نام کفالوس صورت می‌گیرد. در میان جمع گلوکون و آدیمانتوس برادران افلاطون دیده می شوند و یک مرد جدلی خشن زودخشم به نام تراسوماخوس نیز آنجا حضور دارد. سقراط که در حقیقت همان افلاطون است از کفالوس می پرسد: «بزرگترین خوشی و نیکی که از ثروت به تو رسیده است چیست؟»

کفالوس می‌گوید که ثروت بیشتر از آن جهت خوب است که او را سخی و شریف و عادل بار می‌آورد. سقراط با همان سبک زیرکانهٔ خود از وی می پرسد که مقصودش از عدالت چیست؛ و بدین ترتیب مشاجرهٔ فلسفی آغاز می‌شود. زیرا هیچ چیز مشکلتر از حد و تعریف نیست و هیچ چیز جدی‌تر از آزمایش روشن‌بینی و حدّت ذهن نمی باشد. سقراط به سهولت تمام تعریفات و حدودی را که برای عدالت پیشنهاد می شود رد می‌کند؛ تا آنکه تراسوماخوس که مردی ناشکیبا بود با یک غرش خود را به میدان می افکند:

«سقراط، این چه دیوانگی است که تو را فرا گرفته است و چرا با این طریق سفاهت‌آمیز ابلهان دیگر را پشت سر هم به خاک می اندازی؟ و اگر حقیقتاً مدعی هستی که معنی عدالت را می دانی تنها به سؤال از دیگران قانع مشو و از نقض و رد پاسخهایی که می دهی غرور به خود راه مده زیرا بسیار کسانی هستند که می‌توانند بپرسند ولی خود قادر به جواب نیستند» (۳۳٦).

سقراط ترس به خود راه نمی دهد و بیش از آنچه جواب دهد به سؤالات خود ادامه می دهد و پس از چند نمایش و حمله تراسوماخوس بی احتیاط را وادار می‌کند تا تعریفی از عدالت بنماید:

> جدلی خشمگین می‌گوید: «من می‌گویم که حق در قدرت است و عدالت عبارت از نفع قویتر است. ...اشکال مختلفهٔ حکومت از دموکراسی و آریستوکراسی و حکومت مطلقه به خاطر منافع خود وضع قوانین می‌کنند و مدعی هستند که عدالت عبارت است از اینکه رعایا منافع حکومت را در نظر بگیرند و آنکه این منافع را در نظر نگیرد، مانند یک مجرم متخطی از قانون (یعنی غیرعادل) مجازات می شود. مقصود من از ظلم یا عدم عدالت معنی وسیع آن است و مقصود من کاملاً در ملاحظهٔ حال یک حاکم مطلق العنان جبار روشن می شود که با حیله و قدرت تمام اموال مردم (نه قسمتی از آن) را به دست می‌گیرد. حال اگر چنین کسی پس از گرفتن اموال مردم خود آنان را نیز بنده و بردهٔ خود سازد، به جای آنکه وی را متقلب و دزد بنامند «خوشبخت» و «سعادتمند» «سعادتمند» می‌نامند. زیرا کسانی که از ظلم و ستم بد می‌گویند برای این است که از تحمل آن ترس و وحشت دارند نه اینکه خود از ارتکاب آن می ترسند» (٤٤-۳۳۸).

این همان عقیده‌ای است که امروز درست یا نادرست به نیچه نسبت می دهند. زرتشت

می‌گوید: «من غالباً از دیدن مردم ناتوانی که خود را به علت دستهای فلجشان نیک می پندارند، خندیده‌ام.»[۱۳] اشتیرنر این عقیده را در دو کلمه بیان کرده است: «دستی که از توانایی و اقتدار مملو باشد بیشتر از یک کیسهٔ پر از حق ارزش دارد.» شاید این عقیده در تاریخ فلسفه بهتر از آنچه خود افلاطون در رسالهٔ «گورگیاس» (۴۸۳ و بعد) گفته است، بیان نشده است. در این رساله کالیکلس جدلی اعلام می‌کند که اخلاق اختراع ضعفاست برای خنثی ساختن قدرت نیرومندان.

> ضعفا از نظر منافع خود صفاتی را مذموم و صفات دیگر را ممدوح می‌شمارند. آنها می‌گویند تقلب و نادرستی بی‌شرمی است و مقصودشان از تقلب و نادرستی این است که کسی بخواهد بیشتر از همسایگان خود مال و منال داشته باشد زیرا چون از عجز و ناتوانی خویش خبر دارند فقط به مساوات و برابری قناعت می ورزند. ...ولی اگر مردی باشد که به قدر کافی نیرومند باشد [مرد برتر نیچه را در نظر بیاورید] تمام این قیود را به هم خواهد زد و تمام ادعیه و اوراد و قوانین خلاف طبیعت را زیر پا خواهد گذارد. ...برای خوب زندگی کردن باید به امیال و شهوات خود مجال داد تا به بالاترین حد خود برسند و چون به حد اعلای خود رسیدند باید با هوش و درایت و دلیری تمام بر آنها مسلط شد و تمام آنها را اقناع کرد. ولی چون بیشتر مردم نمی‌توانند به این درجه برسند ناچار چنین شخصی را سرزنش و توبیخ می‌کنند زیرا می خواهند ناتوانی خود را پنهان دارند و از این جهت خروج از حد اعتدال را ناپسند می شمارند. ...آنها فقط از این جهت خصال نیکو و عدالت را می ستایند که خود ناتوان و درمانده‌اند.

این عدالت اخلاق قهرمانان نیست بلکه اخلاق ناتوانان است. فضایل حقیقی انسان دلیری* و هوش** است.[۱۴]

شاید این «ضدیت» خشونت‌آمیز با اخلاق اثر توسعهٔ سیاست خارجی آتنیان است که مبنی بر امپریالیسم و رفتار غیرانسانی با اقوام ضعیفتر بود.[۱۵] پریکلس در خطابه‌ای که توسیدید از قول او نقل می‌کند می‌گوید: «امپراطوری شما بیشتر مبنی بر قدرت شماست تا ارادهٔ نیک رعایای شما.» و همان مورخ سخنان نمایندگان آتن را که می خواستند اهالی ملوس را با خود بر ضد اسپارتیها متفق سازند چنین نقل می‌کند: «شما نیز مانند ما می دانید که حق برای کسانی است که در قوه مساوی هستند؛ نیرومندان آنچه می توانند می‌کنند و ضعفا آنچه باید تحمل می‌کنند.»[۱۶] ما در اینجا با مسئلهٔ اساسی اخلاق مواجه می شویم که

۱۳. «چنین گفت زرتشت»، چاپ نیویورک، ۱۹۰۶، ص ۱۶۶.

* courage = *andreia*

** intelligence = *Phronesis*

۱۴. «گورگیاس» ۴۹۱؛ به عقیدهٔ ماکیاوللی نیز «فضیلت» عبارت از هوش و قدرت است.

۱۵. بارکر، ص ۷۳. ۱۶. «تاریخ جنگهای پلوپونز» بخش ۱۰۵.

در نظریهٔ روش اخلاقی نقطهٔ اصلی است. عدالت چیست؟ ـ باید دنبال قدرت رفت یا درستکاری و صحت عمل را جستجو کرد؟ ـ آیا قوی بودن بهتر است یا نیک بودن؟

سقراط، یا در حقیقت افلاطون، به این سؤال چگونه پاسخ می دهد؟ او در ابتدا با این سؤال روبه‌رو نمی شود و می‌گوید که عدالت عبارت است از رابطهٔ میان اشخاصی که متعلق به تشکیلات یک اجتماع هستند و بنابراین مطالعه و تحقیق آن به عنوان جزئی از ساختمان اجتماع بهتر و آسانتر است از اینکه مانند یک صفت شخصی مورد بحث قرار گیرد. اگر ما بتوانیم جامعهٔ درستی را توصیف کنیم، توصیف یک فرد درست برای ما بهتر و آسانتر خواهد بود. افلاطون خود از این استطراد عذر می‌خواهد و علت آن را چنین بیان می‌کند که برای امتحان و آزمایش بینایی یک نفر اول او را وادار می‌کنند که حروف و کلمات بیشتری را بخواند و بعد حدود آن را کوچکتر می‌کنند؛ و به همین نحو استدلال می‌کند که تجزیه و تحلیل عدالت درمحوطهٔ پهناوری آسانتر از تحلیل آن در رفتار یک فرد می باشد. ولی نباید گول این حرف را خورد زیرا اینهمه مقدمه برای دو کتاب دیگر است و افلاطون نمی خواهد که فقط مسائل اخلاقی فردی را مورد بحث قرار دهد بلکه مسائل بنای یک اجتماع و سیاست نوین را می خواهد مطرح کند. او حکومتی که کمال مطلوب باشد در آستین دارد و می خواهد آن را ایجاد کند. پس استطراد معفو است و بلکه بجاست، زیرا هستهٔ اصلی و ارزش کتاب مربوط به آنان است.

۵. مسئلهٔ سیاست

افلاطون می‌گوید اگر مردم سادگی را پیش گیرند عدالت موضوعی سهل و ساده خواهد بود و برای این موضوع اصول اشتراکی بدون حکومت کافی خواهد بود. افلاطون لحظه ای میدان را برای جولان خیال باز می‌گذارد:

> نخست باید دید که طرز زندگی در چنین جامعه‌ای چگونه است. ...مگر نه این است که برای زندگی باید غله و شراب و لباس و کفش تهیه نمایند و برای خود منازلی بنا کنند؟ هنگام تابستان غالباً برهنه و بی پای‌افزار کار کنند و در زمستان به قدر کافی کفش و لباس بپوشند. غذای آنان از جو و گندم خواهد بود. گندم را بریان می‌کنند یا آنکه آرد آن را خمیر می‌کنند و قرصهای نان نیکو می پزند. این گونه نانها را روی حصیرهایی از نی و یا برگهای پاکیزه که بر روی شاخه‌هایی از مورد یا سرخدار پهن شده است، می‌گذارند. بدین ترتیب خودشان و کودکانشان به عیش و خوشی زندگی می‌کنند و از شرابی که خود درست کرده‌اند می نوشند و تاجی از برگ گل درختان بر سر می‌گذارند و همواره بر خدا درود می فرستند و در اجتماعی خوب و دلنشین زندگی را به سر می برند. توالد و تناسل خود را به اندازهٔ مواد اولیهٔ خود محدود می‌کنند زیرا از فقر و جنگ همواره می ترسند. ...آنها برای غذای خود چاشنیهایی از قبیل نمک و زیتون و پنیر دارند و پیاز و

> کلم و دیگر سبزیجات روستایی که به درد پخت و پز می‌خورد مصرف می‌کنند. برای بعد از غذا انجیر و نخود و ماش و دانه‌های مورد و شجرالنبع را در آتش بریان کرده و به اعتدال با شراب می‌خورند. بدین ترتیب در صحت و آرامش حقیقی تا سالیان دراز به سر می‌برند و پس از مرگ یک چنین زندگی را که کمال مطلوب است برای فرزندانشان به ارث می‌گذارند (۲۷۳).

ملاحظه کنید که چگونه به تحدید نسل (شاید با کشتن نوزادان) اشاره می‌کند و نیز گیاهخواری و «بازگشت به طبیعت» و رجعت به زندگی ابتدایی را، که در کتب مقدسه جنات عدن خوانده شده است، می‌ستاید. همهٔ این بیانات انعکاس صدای دیوجانس «کلبی» است که می‌گفت ما باید به زندگی حیوانی برگردیم و با آنها زندگی کنیم. آنها در آرامش زندگی می‌کنند و خود را بهتر اداره می‌نمایند؛ و یک لحظه افلاطون را در ردیف سن‌سیمون و فوریه و ویلیام ماریس و تولستوی می‌گذاریم. ولی افلاطون کمی از این مردان کامل‌الایمان شکاک‌تر است و به آرامی می‌پرسد، چرا بهشت به این سادگی که بیان شد هرگز وجود پیدا نکرده است؟ ــ و چرا این جوامع بشری کمال مطلوب بر روی نقشهٔ جهان ظاهر نگشته است؟

او جواب می‌دهد که علت آن حرص و آز مردم و تفنن و تجمل‌پرستی آنان است. مردم به زندگی ساده قناعت نمی‌کنند و سودپرست و جاه‌طلب و رقابت‌جو و حسود هستند؛ آنها از آنچه خود دارند زود سیر می‌شوند و در آتش حسرت آنچه ندارند می‌سوزند؛ آنها بندرت چیزی را طلب می‌کنند که متعلق به دیگری نباشد. در نتیجه طایفه‌ای به اراضی طایفهٔ دیگر تجاوز می‌کند، منابع ارضی تولید رقابت می‌کند و جنگ در می‌گیرد. تجارت و دارایی وسعت می‌یابد و طبقات جدیدی در اجتماع تولید می‌کند. «هر شهری، هر قدر کوچک باشد، به دو قسمت تقسیم می‌شود: یکی فقرا و دیگری اغنیا ــ و البته در هر طبقه‌ای عده‌ای از افراد طبقهٔ دیگر پیدا می‌شوند ــ این دو دسته با هم می‌ستیزند. اگر بخواهی هر دو دسته و طبقه را یک شهر و یک دولت حساب کنی اشتباه بزرگی کرده‌ای» (۴۲۳). در اینجا طبقهٔ سرمایه‌دار تاجری پیدا می‌شود که می‌خواهد با پول و مخارج گزاف مقامی در اجتماع به‌دست آورد: «آنها برای زنهای خود پولهای گزاف خرج می‌کنند» (۵۴۸). تغییراتی که در تقسیم ثروت پیدا می‌شود موجب تغییر وضع سیاسی می‌گردد؛ هر قدر که ثروت تاجر از ثروت خرده‌مالکین بیشتر شود، آریستوکراسی جای خود را به حکومت سرمایه‌داران ومتمولین خواهد داد و بازرگانان توانگر و صرافان حکومت را به‌دست خواهند گرفت. در این صورت علم سیاست حقیقی که عبارت از هماهنگ ساختن قوای اجتماعی و راهنمایی آن به سوی پیشرفت و ترقی می‌باشد جای خود را به سیاستی می‌دهد که هدف آن فقط ادارهٔ حزب و دارودستهٔ مربوط به خود بوده و راهنمای آن شهوات و یغمای مناصب است.

هر یک از اشکال حکومت به سبب افراط در اصلی که مبنی بر آن هستند رو به فنا و اضمحلال می روند. آریستوکراسی با تنگتر ساختن دایرهٔ حکومت به سقوط می‌گراید؛ اضمحلال حکومت سرمایه‌داران و متمولین به جهت افراط در طلب منافع آنی است و نتیجهٔ هر یک از این دو وضع انقلاب و شورش است. اگر هنگام انقلاب فرا رسد با علل جزئی و هوسبازیهای بی اهمیت شعله‌ور می‌شود. ولی اگر چه ظهور آن با علل و موجبات جزئی است، اما در حقیقت نتیجهٔ حتمی اشتباهات بزرگ و فراوان است. اگر جسمی در اثر غفلت ضعیف و ناتوان باشد، کوچکترین علت خارجی موجب بروز امراض شدید خواهد بود (۵۵٦). «پس از آن دموکراسی می آید: فقرا بر اغنیا پیروز شده‌اند، عده‌ای را کشته و عدهٔ دیگر را تبعید کرده‌اند و مردم را از حیث آزادی قدرت مساوی و برابر ساخته‌اند» (۵۵۷).

ولی خود دموکراسی به جهت افراط در اصول دموکراسی از میان می رود. مبنای اساسی دموکراسی عبارت از این است که مردم همه در احراز مناصب دولتی و ادارهٔ سیاست مملکت مساوی باشند. در نظر اول این امر نظام و تشکیلاتی بسیار عالی است؛ ولی عاقبت آن شوم و وخیم است زیرا مردم برای انتخاب بهترین حکمرانان و عقلانی‌ترین احزاب اطلاعات کافی ندارند (۵۸۸). «مردم فهم و شعور کافی ندارند و فقط آنچه را که حکام برای خوشایند آنها می‌گویند، تکرار می‌کنند» («پروتاگوراس» ۳۱۷)؛ بنابراین اینکه عقیده ومرامی مقبول یا مطرود عامه باشد کافی است که آن را در یک نمایش عمومی بستایند یا مسخره کنند (بدون شک این گفتار ضربه‌ای بر ضد آریستوفان بود که در کمدیهای خود هرگونه فکر نوی را مورد حمله قرار می داد). در حکومت عامه کشتی دولت بر روی دریای مضطرب و خروشانی راه می رود و بادِ هر نطق و خطابه‌ای کافی است که امواج دریا را برانگیزد و کشتی را از مسیر خود منحرف سازد. افراط در چنین روشی منتهی به استبداد و حکومت مطلقه می‌گردد؛ مردم از تملق و مداهنه خوششان می آید و چنان «حریص عسل» هستند که بالاخره متملقی پست و بی اعتنا به امور که خود را «حامی ملت» می خواند، قدرت عالیه را در دست می‌گیرد (۵٦۵). (تاریخ رم را ملاحظه کنید.)

افلاطون هر چه بیشتر فکر می‌کند، بیشتر به حیرت می افتد که چگونه انتخاب حکام و زعمای سیاسی را به دست مشتی مردم هوسباز ساده‌دل می سپارند یا این انتخاب را به دست فرماندهی ثروتمند می دهند که در تاریکی و پشت پردهٔ دموکراسی نخ اولیگارشی (حکومت سرمایه‌داران) را به حرکت در می آورند. ما در ساده‌ترین امور ــ مثلاً در خریدن کفش ــ می دانیم که باید آن را از متخصص این امر یعنی کفاش بخریم ولی در سیاست معتقدیم که هر کس توانست آرایی به دست بیاورد می تواند بر شهری یا مملکتی حکومت کند. اگر ناخوش شدیم سراغ طبیبی می‌رویم که حاذق و ماهر باشد و اجازه نامهٔ او ضامن دانش و صلاحیت فنی او باشد و دنبال زیباترین اطبا یا ناطق‌ترین آنها نمی رویم؛ حال اگر

جامعه‌ای بیمار شد آیا نباید برای هدایت و راهنمایی آن به دنبال بهترین وخردمندترین مردم برویم؟ پیدا کردن وسیله هایی که بتواند اشخاص ناصالح و گول‌زن را از تصدی امور جمهور مانع شود و پیدا کردن مستعدترین اشخاص و آماده ساختن آنان برای حکومت به خاطر مصالح عامه مسائل فلسفهٔ سیاسی را به وجود می آورد.

۶ . مسئلهٔ روانشناختی

ولی طبیعت انسانی پشت سر مسائل سیاسی ایستاده است و متأسفانه برای فهم مسائل سیاسی باید از روانشناسی باخبر باشیم. «حکومت شبیه افراد خود است» (۵۷۵)؛ «به اندازهٔ طبایع مختلفهٔ انسانی، حکومتها نیز فرق می‌کند؛ ...دولتها از طبایع افراد تشکیل دهندهٔ آن ساخته شده‌اند» (۵۴۴)؛ فلان حکومت که آنچنان شده است برای این است که افراد آن، آنچنان هستند. بنابراین تا مدتی که افراد خوب نداریم نباید در انتظار حکومت خوب بنشینیم و بدون این شرط هیچ تغییر و تبدیلی اساسی نخواهد بود. «چقدر ساده و خوش‌باورند این قوم که دایم به تعدیل و افزایش و ترکیب آشفتگیهای خود مشغولند و خیال می‌کنند که با هر دوا و معجونی که به ایشان توصیه می شود درد آنها علاج خواهد شد ولی به جای آنکه بهتر شود هر روز بدتر می‌گردد. ...آنها قوانین را مانند بازیچه ها مورد آزمایش قرار می دهند و خیال می‌کنند که با اصلاح قوانین می توانند به دغلبازیها و نادرستیهای بشر خاتمه دهند و نمی دانند که در حقیقت این عمل مثل آن است که سر مار افسانه‌ای «هیدرا» را ببرند!» (۴۲۵).

پس لحظه‌ای طبیعت انسانی را که به کار برندهٔ فلسفهٔ سیاسی است مورد آزمایش و تحقیق قرار دهیم.

به عقیدهٔ افلاطون رفتار انسان از سه منبع نیرو می‌گیرد: میل، هیجان، و عقل. میل و شهوت و تحریک و غریزه اجزای یک کلّ‌اند؛ و هیجان قدرت ارادی و جاه‌طلبی و شجاعت نیز یک واحد تشکیل می دهند؛ و دانش و اندیشه و هوش و خرد نیز یکی هستند. منبع میل و شهوت در شکم است؛ که انبار نیرو و مخصوصاً نیروی جنسی است. مرکز هیجان و اراده در قلب و جوش و حرارت خون است؛ در اینجا احساسات درونی و تحریکات باطنی طنین‌انداز می شود. مرکز عقل و دانش در سر است؛ که ناظر و بازرس امیال و شهوات است و می تواند ناخدای کشتی نفس بشود.

این کیفیات و قوا در هر شخصی به درجات مختلف موجود است. بعضی اشخاص میل مجسّم هستند؛ نفوس آنها حریص و ناراحت است و دائماً در طلب مادیات هستند و همواره سرگرم مناقشاتی هستند که از این گونه طلب برمی‌خیزد. در آتش رقابت برای تفننات می سوزند. هر سودی را که به دست می آورند در برابر هدف گریزانی که دارند ناچیز

می شمرند. این اشخاص اهل پیشه و صنعت هستند. ولی مردم دیگری یافت می شوند که به منزلهٔ معبد اراده و شجاعت هستند؛ آنها فقط به خاطر فتح و پیروزی می جنگند «در راه پیروزی و برای پیروزی»؛ جنگجویی آنها بیشتر از حرص آنهاست. غرور و افتخار آنها در تملک نیست بلکه در قدرت است. لذت و سرگرمی آنها در بازار ودکان نیست بلکه در میدان جنگ است؛ این اشخاص قوای برّی و بحری جهان را تشکیل می دهند. بالاخره عدهٔ قلیلی هستند که خود را به تفکر و دانش سرگرم می دارند و طالب اموال دنیوی و فتح و ظفر نیستند و تنها خواهان علم می باشند. بازار و میدان جنگ را به دیگران واگذار کرده‌اند و خود در روشنی آرامی‌بخش عزلت فکری غوطه می‌خورند. قوهٔ ارادی آنها پرتوی است نه شعله‌ای، و لنگرگاه آنها حقیقت است نه قدرت. اینها همان حکما هستند که خود را کنار می‌کشند و مردم از آنها استفاده نمی‌کنند.

همچنانکه شخص برای آنکه در کارهای خود مؤثر و نافذ باشد باید امیال او از طرف قوهٔ ارادی تشجیع شود و به وسیلهٔ عقل هدایت گردد، همین طور در حکومت مطلوب باید اهل صنعت تولید کنند نه اینکه آن را رهبری نمایند. قوای عقلانی وعلمی و فلسفی باید تقویت و حمایت شوند و حکومت را به دست بگیرند. هر قومی بدون تسلط قوای عاقله کثرتی درهم و برهم است و مانند شهوات و امیال، مشوش و بی نظم و ترتیب است؛ مردم محتاج رهبری فلاسفه هستند همچنانکه امیال و شهوات باید به روشنایی عقل کار کنند. آن مدینه و مملکت رو به خرابی می رود که در آن «اگر کسی که طبعاً اهل صنعت و یا تجارت است، از ثروت خود سرمست شود و بخواهد در زمرهٔ جنگجویان وارد شود یا اگر جنگجویان علی‌رغم بی لیاقتی خود بخواهند مشاور یا حاکم مملکت شوند» (۴۳۴). قوای مولد در میدان اقتصادی جا و مکان دارند و مرکز جنگجویان میدان جنگ است؛ و اگر هر یک از این دو بخواهند شاغل مقامات و مناصب عمومی بشوند در غیر محل خود گام نهاده‌اند. اگر سیاست به دست ناقابل آنها بیفتد حکومت را نابود خواهند ساخت. زیراحکمرانی یک نوع علم و هنر است. باید مدت مدیدی در آن تمرین کرد تا خود را مهیا و آماده برای آن ساخت. فقط سلطان فیلسوف قابلیت ادارهٔ قومی را دارد. «تا فلاسفه به مقام سلطنت نرسند، و یا سلاطین و امرای این جهان حقیقتاً و کاملاً فیلسوف نشوند، و تا سیاست و فلسفه در یک وجود جمع نشود مردم بلاد و ممالک نهایتی برای مصایب و بدبختیهای خویش نخواهند دید و من خیال می‌کنم که حتی جنس بشر در غیر این صورت روی خوشی نخواهد دید» (۴۷۳).

این است کلید فلسفهٔ افلاطونی.

۷. حل مسئلهٔ روانشناختی

اکنون چه باید کرد؟

باید چنین شروع کرد: «تمام افرادی را که سنشان از ده بیشتر است به دهی تبعید کرد و نیز کودکانی را که تحت تأثیر اخلاق و علامت پدرشان قرار دارند باید کنار گذاشت» (۵۴۰). ما نمی‌توانیم جمهوری مطلوب خود را از جوانانی که همواره به سبب پیروی از پدر و مادر خود در معرض فساد قرار دارند تأسیس کنیم. باید کار خود را یکسره از نو شروع کنیم. ممکن است که امیر روشنفکری اجازه دهد تا ما در قسمتی از قلمرو او یا در یکی از مستعمرات خودش به آزمایش بپردازیم. (این آرزو محقق شد، چنانکه بعداً خواهیم دید.) به هر حال، ما باید در آغاز کار به تمام کودکان تربیت واحدی بدهیم؛ هیچکس نمی‌تواند بگوید که نبوغ و یا استعدادات ذاتی از کجا سر برخواهد زد؛ باید برتری کودکان را از لحاظ استعداد ذاتی با بیطرفی کامل و بدون امتیازات صنفی و نژادی جستجو کنیم. نخستین اشتغال ما مسئلهٔ تربیت عمومی خواهد بود.

تا ده سالگی باید مخصوصاً به تربیت بدنی پرداخت؛ هر مدرسه باید یک مؤسسهٔ ورزشی و یک محل برای بازیها داشته باشد؛ در این مرحله کودک چنان از سلامت و تندرستی برخوردار خواهد شد که پس از آن وجود طبیب زاید خواهد بود. «آیا این زندگی سست و کسالت‌آمیز و راحت‌طلبی که کودکان را مانند استخر از آب و باد پر می‌کند و بعد دنبال طبیب می‌روند تا بر آن اسم نفخ و زکام بگذارد... ــ خجلت‌آور نیست؟ روش فعلی طبابت را باید فن تربیت مرض نام نهاد» زیرا به جای معالجهٔ امراض، مدت آن را طولانیتر می‌کند. این روش پوچ روش توانگران بیکار و تنبل است. «اگر نجاری بیمار شود خیال می‌کند که با خوردن شربتی که طبیب به وی دهد از بیماری نجات خواهد یافت و یا پس از خوردن دواهای مسهل و ملین و به کار بردن آهن و آتش بهبود حاصل خواهد کرد. ولی اگر کسی او را مدتی مدید تحت نظم معینی بگیرد و سر او را با نمد و مشمع بپیچد و دستوراتی از این قبیل به وی بدهد، به زودی خواهد گفت که دیگر وقت برای ناخوش شدن ندارد و وضع عادی و معمولی خود را از سر خواهد گرفت، سلامت خود را باز خواهد یافت و با ادامهٔ کار خویش زندگی خواهد کرد؛ و اگر جسم او تاب رنج و بیماری را نیاورد خواهد مرد و از رنج و درد خلاصی خواهد یافت» (۶ـ۴۰۵). ما وسایل نگاه‌داری مردم کم‌بنیه و ناقص عضو را نداریم؛ جمهوری مطلوب ما باید از جسم انسانی شروع کند.

ولی عملیات ورزشی و قهرمانی تنها، شخص را کاملاً یکطرفی بار می‌آورد. «چگونه می‌توانیم طبیعتی نجیب و آرام داشته باشیم که در همان حال از شجاعت زیاد برخوردار باشد؟ زیرا در بادی چنین به نظر می‌رسد که این دو با هم ناسازگارند» (۳۷۵). ما نمی‌خواهیم مردم ما فقط مرکب از قهرمانان مشت‌زنی و وزنه‌برداری باشد. موسیقی شاید

بتواند این مشکل را حل کند؛ روح انسانی از راه موسیقی تناسب و هماهنگی را یاد می‌گیرد و حتی استعداد پذیرایی عدالت را نیز پیدا می‌کند؛ «زیرا کدام شخص است که روحاً منظم و مرتب باشد ولی درستکار نباشد؟ ای گلاوکون، به همین جهت است که تربیت از راه موسیقی این قدر مؤثر است؛ زیرا نظم و هماهنگی به سهولت به اعماق روح راه پیدا می‌کند و در حرکت و جنبش خود لطف و ظرافت را همراه می‌آورد و نفوس لطیف را ایجاد می‌کند» (۴۰۱؛ «پروتاگوراس»، ۳۲۶). موسیقی خُلق را نرم می‌کند و در نتیجه دراجتماع وسیاست مؤثر است. «دامون به من گفته است ــ و من کاملاً با او همعقیده هستم ــ که اگر شکل و وضع موسیقی عوض شود قوانین اساسی حکومت نیز با آن عوض خواهد شد.»[۱۷]

ارزش موسیقی تنها از این جهت نیست که خُلق و احساسات را تلطیف می‌کند بلکه در حفظ سلامت و تجدید تندرستی نیز با ارزش است. بعضی از بیماریها را فقط می‌توان به وسایل روحی معالجه کرد («خارمیدس»، ۱۵۷): همچنانکه کوروبانت‌ها زنان مبتلا به مرض حمله را با صدای نی لبک معالجه می‌کردند. زنان بیمار از شنیدن صدای نی لبک به رقص می‌آمدند و آن قدر می‌رقصیدند که خسته می‌شدند و به خواب می‌رفتند؛ پس از بیداری شفا می‌یافتند. موسیقی تا قسمتهای مغفول‌عنه و ناآگاه انسانی نفوذ پیدا می‌کند، در این اعماق احساسات و اندیشه است که نبوغ ریشه می‌دواند «الهام و شهود حقیقی در آگاهی و باخودی نیست، بلکه هنگامی است که قوای ذهنی به خواب رفته است و یا در اثر مرض و جنون دربند افتاده است»؛ نبوغ یا نبوت* شبیه جنون** است («فدروس»، ۲۴۴).

افلاطون در این باب شرح جالبی دارد که پیشرو مسائل و قضایای «پسیکانالیز» محسوب می‌شود. او می‌گوید روانشناسی سیاسی ما ناقص است زیرا ما کاملاً ماهیت و انواع مختلف مشتهیات و غرایز انسانی را تحقیق نکرده‌ایم. احلام و رؤیاها می‌تواند ما را در کشف بعضی حقایق نفسانی دقیق که از وجدان و ضمیر گریزان هستند کمک کند.

> بعضی از امیال و مشتهیات غیرضروری به نظر من با قوانین مخالفت دارد. این امیال و شهوات در هر انسانی ظاهر می‌شود؛ ولی در بعضی افراد قوانین و امیال عالیه بر آنها حکومت می‌کند، و با عقل هماهنگی دارد به قسمی که گاهی بکلی ریشه کن می‌شود و گاهی ضعیف می‌گردد، درحالی که درنزد کسان دیگر افزایش می‌یابد و قوت می‌گیرد. مقصود من مخصوصاً آن دسته امیالی است که هنگام به خواب رفتن قوهٔ عاقله و نیروی مسلط و حاکم بر شهوات بیدار می‌شود؛ همچو حیوان وحشی طبیعت که از غذا و شراب سیراب شده است از جای برمی‌خیزد و عریان و لخت به راه می‌افتد؛ در اینجا هرگونه شرم

۱۷. مقایسه شود با او'کانل دنیل: «بگذار تا سرودها و نغمات قومی را به تحریر درآورم، دیگر به واضع قوانین آن کار ندارم.»

* mantike
** *manike*

> و آزرم را کنار می‌گذارد و از هیچ جنایتی، اگر چه میل به محارم یا پدرکشی(عقدهٔ اودیپ) باشد، روگردان نمی‌شود. ولی اگر شخصی بالطبع سالم ومعتدل باشد و با حال آرام و عقلانی به خواب برود، ... اقناع امیال او نه خیلی زیاد و نه خیلی کم باشد، در این صورت بازیچهٔ احلام و رؤیاهای شهوانی و امور محرمه نخواهد بود. ... در هر یک از ما، حتی در اشخاص نیک، طبیعتی وحشی و درنده نهفته است که هنگام خواب بیدار می‌شود (۲-۵۷۱).

موسیقی و آهنگ به روح و جسم سلامت و لطافت می‌بخشد؛ مع‌ذلک موسیقی خارج از حد به همان اندازهٔ ورزش زیاد مضر و خطرناک است ـ تنها ورزشکار و قهرمان بودن به وحشیت می‌انجامد؛ و موسیقی تنها «شخص را خارج از حد نرم و ملایم می‌کند» (۴۱۰). هر دو را باید با هم ترکیب کرد و پس از شانزده سالگی باید تمرین موسیقی را کنار گذاشت و حتی در آوازهای جمعی نیز نباید شرکت کرد، همچنانکه شرکت در بازیها و مسابقات عمومی را نیز پس از این سن در تمام مدت زندگی باید دور انداخت. موسیقی را نباید فقط به خاطر موسیقی به کار برد، بلکه باید آن را برای جالب ساختن بعضی مواد غیرجالب و بی‌روح، از قبیل ریاضیات و تاریخ و علوم دیگر، استعمال کرد. دلیلی نداریم که نباید برای ملایم ساختن مواد مشکل آن را با شعر و آواز توأم کرد. و حتی نباید این مطالب را به اذهان نافرمان و سرکش اجباراً یاد داد.

> تعلیمات ابتدایی باید در کودکی صورت گیرد و این امر نباید با اجبار همراه باشد؛ زیرا مرد آزاد حتی در تعلیم نیز باید آزاد باشد. ... معلوماتی که با اجبار آموخته شود مدت کمی در ذهن می‌ماند. بنابراین، در تعلیم راه اجبار پیش مگیر بلکه هرگونه تعلیم را با نوعی تفریح و سرگرمی توأم کن؛ این امر تو را به درک استعداد و تمایل کودک مدد خواهد کرد (۵۳۶).

اگر قوای روحی با این آزادی رشد یابد و قوای جسمی با ورزش و زندگی در هوای آزاد تقویت شود، حکومت مطلوب ما دارای چنان پایهٔ روحی وجسمی خواهد بود که آن را برای هر گونه توسعه و افزایش یاری خواهد نمود. ولی علاوه بر این یک پایهٔ اخلاقی نیز لازم است؛ افراد این جامعه باید تشکیل یک واحد بدهند؛ آنها باید بدانند که اعضای یکدیگرند و در برابر هم مسئولیت دارند و باید به همدیگر مهربان و خدمتگزار باشند ولی چون مردم طبیعتاً حریص و حسود و جنگجو و شهوت‌پرست هستند چگونه می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که آنان به نحو احسن با هم رفتار خواهند کرد؟ یا باید پلیس و قوای انتظامی همه جا حاضر و آماده باشد؟ این روش، خشن و پرخرج و تحریک‌آمیز است. در اینجا راه بهتری هست و آن اینکه برای تأمین مقتضیات اخلاقی جامعه از تضمین یک قدرت فوق طبیعت برخوردار باشیم. باید مذهب داشته باشیم.

افلاطون معتقد است که ملتی نمی‌تواند قوی گردد مگر آنکه به خدا معتقد باشد. یک قدرت کیهانی ساده یا یک علت‌العلل یا یک «پویش حیاتی» مادام که یک «شخص» نباشد نمی‌تواند منبع امید و رنج و فداکاری باشد؛ و نمی‌تواند به دلهای مضطرب ونگران تسلی ببخشد و ناامیدان و مأیوسان را تشجیع و ترغیب کند. ولی فقط یک خدای حیّ قیوم می‌تواند چنین کاری بکند؛ همچنانکه می‌تواند دماغ خودپسندان و متکبران را به خاک بمالد تا از ترس او هوا و هوس خود را تعدیل کنند و بر شهوات خود مسلط باشند. ایمان به خدا موجب ایمان به بقای نفس می‌شود؛ امید به جهان دیگر و زندگانی دیگر ما را وادار می‌کند که دلیرانه با مرگ روبه‌رو شویم و فقدان احبا و دوستان خود را تحمل کنیم؛ اگر از روی ایمان و عقیده بجنگیم نیروی ما دوبرابر می‌شود؛ اگر قبول کنیم که هیچیک از عقاید قابل اثبات نیست و خدا تجسم آمال کمال و عشق و امید است و روح همچون آهنگی است که از بربط و عود برمی‌خیزد و با از میان رفتن آن آلت، خود نیز از میان می‌رود (استدلال فایدون مانند پاسکال است) باز هم اعتقاد به خدا به ما ضرری نمی‌زند و برای ما و کودکان ما منافع فراوانی دارد.

اگر ما بخواهیم همه چیز را به اذهان ساده و بسیط کودکان خود تفسیر و تشریح کنیم کاری سخت در پیش داریم؛ کار ما مخصوصاً وقتی سخت خواهد شد که آنها به سن بیست برسند و نخستین بار آنچه را که در طی سنوات تعلیم عمومی یاد گرفته‌اند امتحان بدهند. اینجا انتخاب بیرحمانه‌ای صورت خواهد گرفت و می‌توان آن را اخراج عظیم نام نهاد. این آزمایش از نوع امتحانات سادهٔ مدارس نیست بلکه هم نظری و هم عملی است: «جوانان را باید هم در امور وحشت‌زا و هم در شهوات امتحان کرد» (۴۱۳). در این صورت تمام مواهب و استعدادات مجال ظهور و بروز خواهند داشت و نیز انواع کودنیها و حماقتها از نظر دور نخواهد ماند. شکست خوردگان در طبقهٔ پایین خواهند ماند. آنها بازرگانان و مستخدمین و کارگران و برزگران آینده خواهند شد. امتحانات با بیطرفی صورت خواهد گرفت و اشخاص دیگر در آن دخالت نخواهند داشت. قرابتها و دوستیهای خیلی نزدیک و قوم و خویش‌بازی در این انتخابات که مثلاً یکی باید برزگر و دیگری فیلسوف شود نباید راه داشته باشد. جنبهٔ دموکراتیک این انتخابات از حکومتهای دموکراسی هم بیشتر خواهد بود.

کسانی که با موفقیت از این امتحانات بیرون آمدند، ده سال دیگر به تربیت بدنی و ذهنی و اخلاقی خود ادامه خواهند داد. بعد با امتحان دیگری روبه‌رو خواهند شد که از اولی خیلی سخت‌تر است؛ شکست خوردگان معاونین و دستیاران قوهٔ اجرائیه خواهند گردید ـــ یعنی سرداران و فرماندهان سپاه می‌شوند. در ضمن این حذفها و اخراجها، باید اخراج شدگان را با تمام وسایل اقناعی و با ادب و مهربانی و بدون تحکم از سرنوشتی که به آن دچار شدند راضی و خشنود سازیم. در حقیقت اگر عدهٔ عظیم مردودین امتحان نخستین و همچنین مردودین امتحان دوم که از حیث عده از اولی کمتر ولی ازحیث ارزش و استعداد

بیشترند بخواهند که متوسل به اسلحه بشوند و حکومت مطلوب ما را از میان برداشته و به دست فراموشی سپارند، چه چیزی می‌تواند آنها را از این عمل منع کند! چه چیز آنها را باز می‌دارد از اینکه حکومتی مبنی بر عدّه و زور تأسیس کنند و دوباره نمایش مضحک و بی‌روح یک دموکراسی غلط و پوچ از سر گرفته شود؟ در این صورت تنها وسیلهٔ حفظ سلامت و آرامش ما دین و ایمان است. ما به این جوانان «مردود» خواهیم گفت که تقسیم آنها به طبقات مختلف، به موجب فرمان الاهی است و قابل نقض نیست و اشک و نالهٔ آنها چیزی را تغییر نخواهد داد. ما برای آنها اسطورهٔ فلزات را نقل خواهیم کرد:

> ای همشهریان شما با هم برادرید ولی خداوندی که شما را آفریده است در وجود کسانی که از میان شما شایستگی حکومت بر شما را پیدا کرده‌اند در روز تولد مقداری طلا آمیخته است و ارزش بی‌نظیر آنها به همین جهت است؛ به طبیعت مدافعان حکومت مقداری نقره مخلوط کرده است و درطبیعت کشاورزان و پیشه‌وران آهن و مفرغ گذاشته است. ولی چون همهٔ شما از یک اصلید ممکن است شما کودکانی به وجود آورید که غالباً شبیه شما باشند یا از نژاد طلا، نقره به وجود بیاید یا از نژاد نقره، طلا تولید شود و بدین نحو فلزات مختلف یکی از دیگری به وجود بیاید؛ پس خداوند چنین حکم می‌کند... که اگر مثلاً درمیان شما ازنسل محافظان و جنگجویان مخلوقی از آهن و مفرغ به وجود آمد هیچ رحم و شفقتی به آن نداشته باشید. باید به اخلاف خود همان ردیف و طبقه‌ای را که شایستهٔ آن هستند بدهید؛ یعنی اگر از آهن و مفرغند آنها را در طبقهٔ کشاورزان و پیشه‌وران جای دهید و اگر برعکس اخلاف این طبقه مخلوقی از طلا و نقره هستند باید آنها را به درجهٔ جنگجویان یا مدافعان حکومت ارتقا دهید؛ زیرا برطبق یک وحی ربانی اگر محافظان و حامیان شهری از جنس مفرغ و آهن باشند آن شهر نابود خواهد شد.» (۴۱۵).

این «افسانهٔ شاهانه» ممکن است تولید رضایت عمومی بکند و ما را اجازه دهد تا به تعقیب نقشهٔ خود بپردازیم.

حال باید دید که با طبقهٔ برگزیده که درامتحانات سابق پیروز شده‌اند چه باید کرد؟

باید به آنها فلسفه و حکمت آموخت. افراد این طبقه اکنون به سی سالگی رسیده‌اند؛ اگر «این لذت گرانبها» را به آنان زودتر بچشانیم راه احتیاط نپیموده‌ایم؛... زیرا همینکه آنها طعم بحث و جدل را دریافتند، آن را مانند یک نوع بازی تلقی خواهند کرد و دائماً آن را در رد و نقض اقوال همدیگر به کار خواهند برد؛ ... و با استدلالات خویش، مانند سگان جوان، هر کس را که به ایشان نزدیک شود به این طرف و آن طرف کشیده، پاره‌پاره خواهند کرد» (۵۳۹). فلسفه، این لذت گرانبها»، از دو چیز اساسی تشکیل شده است: فکر کردن به روشنی و صراحت که همان فلسفهٔ مابعدالطبیعه است و حکومت کردن از روی عقل که همان فن سیاست است. برگزیدگان جوان ما باید نخست اندیشه و تفکر روشن و صریح را بیاموزند؛ و برای این منظور باید عقیدهٔ «مُثُل» را مطالعه و تحقیق کنند.

ولی این عقیدهٔ مشهور مُثُل که تخیل و قریحهٔ شعری افلاطون آن را هم آراسته و هم معقد ساخته است برای محصل تازه به منزلهٔ ساختمانی است که اتاقهای بسیار تو در تو و پیچ در پیچ و بی منفذ دارد و برای کسانی که از امتحانات سابق موفق بیرون آمده‌اند باز امتحانی صعب و مشکل است. مثال یک شئ ممکن است «مثال کلی» نوع آن شئ باشد (مثلاً انسان به این معنی مثال علی، حسن، و فریدون است)؛ و نیز ممکن است مثال یک شئ عبارت از قانون یا قوانینی باشد که بر شئ مزبور حاکم است (در این صورت مثال علی یا حسن عبارت است از خلاصه و مجموعهٔ «قوانین طبیعی» که حاکم بر او هستند)؛ و ممکن است غایت یا مطلوبی باشد که یک موجود و یا نوع و طبقهٔ او در پیشرفت و توسعه خویش به سوی آن متوجه است (مثال حسن یا فریدون عبارت خواهد بود از مثال حسن یا فریدون در جمهوری مطلوب). احتمال قوی می رود که مقصود افلاطون از مثال در آن واحد تمام این سه معنی باشد؛ یعنی کلی و قانون و غایت مطلوب. در پشت سر حوادث ظاهری و جزئیاتی که حواس ما با آن مواجه است کلیات و قوانین منظم و توجه به غایات وجود دارد که به حواس درک نمی شود ولی عقل و اندیشهٔ ما به آن اذعان دارد. این کلیات و قوانین و غایات مطلوبه از اشیاء جزئیِ محسوس جاویدان‌تر و به همین علت حقیقی تر است. اشیاء محسوس و جزئی وسیلهٔ درک و استنتاج آن کلیات و قوانین وغایات است. انسان از یک شخص معینی مانند حسن یا فریدون جاویدتر است؛ این دایره‌ای که با حرکت نوک مداد من به وجود آمده است با یک مداد پاک کن نیز از بین خواهد رفت ولی صورت دایره همواره جاوید خواهد ماند. درختی را می‌بینیم که ایستاده است و درختی دیگر را می‌بینیم که افتاده است ولی قوانینی که علت و کیفیت و وقت سقوط اجسام را تعیین می‌کند ازلی و ابدی است، بود و هست و خواهد بود. همچنانکه اسپینوزا، آن مرد خوب، می‌گوید یک جهانِ اشیاءِ محسوس وجود دارد و یک جهانِ قوانین، که به نیروی اندیشه استنتاج شده است؛ ما قانون جاذبهٔ عمومی را نمی بینیم ولی این قانون همه جا وجود دارد، پیش از همه چیز بوده و آنگاه که از جهان ماده جز اندیشه و خیالی نماند نیز وجود خواهد داشت. پلی را در نظر می آوریم؛ چشم فقط توده‌ای از آهن و بتون می بیند ولی ریاضیدان با دیدهٔ بصیرت انطباق جسورانه و دقیق این تودهٔ مواد را با قوانین ریاضی و مکانیک درک می‌کند ــ قوانینی که هر پل خوب و محکمی باید با آن مطابقت کند. و اگر این ریاضیدان شاعر هم باشد، قوانینی را که پل را نگه داشته‌اند خواهد دید و اگر این قوانین نادیده گرفته شوند پل در زیر فشار امواج درهم خواهد ریخت. این قوانین به منزلهٔ خدایی است که از پل حمایت می‌کند و وجود او را به دست گرفته است. ارسطو به طور غیرمستقیم عقیدهٔ «مُثُل» افلاطونی را به همین نحو تعبیر می‌کند، آنجا که می‌گوید افلاطون از «مُثُل» همان را قصد کرده است که فیثاغورس از «اعداد» می‌کند و اعداد را اصل و جوهر اشیاء می داند (احتمال می رود که مقصودش آن بود که عالم بالتمام با قوانین ریاضی اداره می شود). پلوتارک به ما می‌گوید که به عقیدهٔ

افلاطون «خداوند یک مهندس جاویدان است»؛ اسپینوزا فکری مشابه این دارد و می‌گوید که خداوند و قوانین ماهیات و افعال حقیقت واحدی هستند. به عقیدهٔ افلاطون، و برتراند راسل، ریاضیات مقدمهٔ ضروری فلسفه و شکل عالیتر آن است؛ بر سر در آکادمی افلاطون این جملهٔ محکم نوشته شده بود: «آنکه هندسه نداند اینجا نباید بیاید.»[18]

دنیا بدون این صور کلیه و قوانین و غایات همان طور خواهد بود که کودکی در بادیِ امر به آن نگاه می‌کند، یعنی توده‌ای از محسوسات نامنظم و بی‌معنی؛ زیرا اشیاء وقتی معنی پیدا می‌کند که طبقه‌بندی شود و تحت کلیات درآید؛ قوانین وجود آنها کشف شود و اهداف و اغراض فعالیت آنها معلوم گردد. دنیای بدون مُثُل شبیه توده‌ای از اوراق خواهد بود که به تصادف به هم ریخته باشد و حالت قبل از تنظیم و طبقه‌بندی آن را داشته باشد. دنیا به سایهٔ اجسام مصنوعی شبیه خواهد بود که از پرتو یک آتش مصنوعی به ته غاری افتاده باشد. این صورتها در مقایسه با حقایق زندهٔ روز جز وهم و شبح چیز دیگری نیست (۵۱۴). پس عالیترین شکل تربیت عبارت خواهد بود از جستجوی مُثُل، صور کلیه، قوانین ترتیب اشیاء و غایات و اغراضی که اشیاء در بسط و نمو خود متوجه آن است؛ ما باید نسبت اشیاء را به هم و نیز جهت آن را کشف کنیم، شکل و قانون کار آن را بدانیم، عمل و غایتی را که به سوی آن متوجه است و یا آن را به نحو ناقص تصور می‌کند بیاموزیم. ما باید تجربیات حسی خود را با استنتاج قوانین و اهداف آن تنظیم و تطبیق کنیم. اختلاف روح قیصر با یک مرد ضعیف در وجود و عدم این جستجوی فکری است.

خوب، پس از آنکه در ظرف پنج سال فکر معقد مُثُل خوب درک شد و پخته گردید و فن ادراک صور کلیه و ترتیب علت و معلول و استعدادات غایی در میان غوغا و تناقضات عالم حسی دانسته شد و پس از آنکه در ظرف پنج سال تطبیق این اصول و مبادی را با امر راهنمایی اشخاص و ادارهٔ حکومت تمرین کردند، پس از این آمادگی طولانی که از کودکی آغاز شده و از جوانی گذشته به مرحلهٔ بلوغ کامل یعنی سی و پنج سالگی رسیده، آیا داوطلبان ما شایستهٔ پوشیدن لباس ارغوانی حکومت هستند و می‌توانند وظایف عالیهٔ ادارهٔ زندگی عمومی را عهده‌دار شوند؟ آیا آنها اکنون آن حکّام حکما، که باید به بشر حکومت کنند و آن را آزاد سازند، نشده‌اند؟

افسوس که هنوز وقت آن نرسیده است و تربیت آنها هنوز ناقص است. زیرا این تربیت با همهٔ این تفاصیل هنوز نظری بوده است و چیزهای دیگری هنوز باقی مانده است. باید این مجتهدین در فلسفه از مقام شامخ حکمت پایین بیایند و در «غار» با مردم و اشیاء تماس بگیرند. تعمیمات و تجریدات اگر با آزمایش حیات همراه نباشد بیهوده و بی ارزش است.

۱۸. جزئیات استدلالی را که در اینجا برای شرح عقیدهٔ مُثُل داده شده است می‌توان در کتاب «افلاطون» تألیف د. جی. ریچی دنبال کرد. چاپ ادنبورگ، ۱۹۰۲، مخصوصاً صص ۴۹ و ۸۵.

دانشجویان ما باید با این جهان تماس بگیرند و کسی نباید به آنها مساعدت کند. آنها باید در زمینهٔ اقتصاد با مردم خودخواهی که سنگدل و حریصند همکاری کنند، با مردم جنگجو و مکّار شراکت نمایند؛ در این کوشش و مجاهدت صعب آنها کتاب زندگی را فرا خواهند گرفت. انگشتان آنها در برخورد با حقایق زندگی کبود خواهد شد و پوست زانوی آنان خواهد رفت. آنان روزیِ خود را با عرق جبین و کدّ یمین به دست خواهند آورد. این آزمایش نهایی و قطعی بدون رحم و شفقت پانزده سال ادامه خواهد داشت. بعضی از برگزیدگان ما در زیر بار مجاهدت خم خواهند شد و امواج این اخراج اخیر آنان را غرق خواهد ساخت. آنها که در پنجاه و پنج سالگی از این امتحان بیرون می‌آیند صورتشان از چین و چروک پوشیده شده و مردمانی به خود متکی می‌باشند؛ تماس با حیات آنها را از عجب و خودنمایی مدرسه بیرون آورده است. با حکمتی که از راه تجربه و فرهنگ و مبارزه به دست آورده‌اند مجهز و مسلحند؛ اینها هستند کسانی که به خودی خود باید در رأس حکومت قرار بگیرند.

۸. راه حل مسئلهٔ سیاست

این مسئله خود به خود، بدون ریاکاری و نفاقِ «رأی گرفتن» حل می‌شود. معنی دموکراسی مساوات کامل است مخصوصاً در مسئلهٔ تربیت. دموکراسی این نیست که اشخاصی به تصادف و به تناوب رشتهٔ امور جمهور را به دست بگیرند. هریک از اهل شهر می‌تواند خود را مستعد ایفای وظایف سنگین حکومت نشان دهد؛ ولی فقط کسانی که جوهر «فلز» خود را نمایانده باشند و از تمام امتحانات با قابلیت و مهارت شایان توجه بیرون آمده باشند، نامزد امر حکومت خواهند بود. ارباب مناصب و مقامات به وسیلهٔ آرا انتخاب نخواهند شد و نیز دستهای پنهانی دار و دسته‌های مختلف که نخ حکومتهای به اصطلاح دموکراسی را می‌جنبانند در این انتخاب سهیم نخواهند بود. بلکه این انتخاب از روی استعداد و قابلیت اشخاص خواهد بود، چنانکه شأن دموکراسی اساسی که بر پایهٔ مساوات نژاد است چنین اقتضا می‌کند، هیچکس نمی‌تواند مقامی را احراز کند مگر آنکه قبلاً خود را برای آن آماده کرده باشد، مشاغل عالیه مال کسانی است که مشاغل پایین‌تر را خوب اداره کرده باشند («گورگیاس»، ۱۵–٤١٤).

پس آیا این نوع حکومت، حکومت اشراف نیست؟ اگر مصداق یک کلمه خوب باشد، نباید از لفظ آن کلمه وحشت داشت؛ کلمات برای عقلا به منزلهٔ مهره‌هایی است که ارزش خاصی ندارد؛ فقط احمقان و سیاستبازان این کلمات را به جای مهره‌های باارزش و سکه‌های رایج می‌گیرند. ما می‌خواهیم شریفترین مردم بر ما حکومت کنند و حکومت اشراف یا آریستوکراسی همان حکومت شریفترین مردم است؛ چنانکه کارلایل می‌گوید آیا همهٔ ما از صمیم دل آرزومند حکومت شریفترین مردمان نیستیم؟ ولی کلمهٔ

آریستوکراسی ما را به یاد اشراف خانواده‌ای و نجبای موروثی می‌اندازد؛ باید گفت که آریستوکراسی افلاطونی از این نوع نیست و بهتر است که آن را آریستوکراسی دموکراتیک نامید. زیرا به جای آنکه از میان نامزدان احزاب آن را که کمتر بد است انتخاب کنند، هر کسی به تنهایی می‌تواند نامزد امر حکومت گردد و از راه تربیت خویش در تصدی امور جمهور با دیگران مساوی باشد. اینجا روش طبقات و امتیازات ارثی وجود ندارد؛ و در راه استعداداتی که ثروت و مال ندارند مانع و رادعی نخواهد بود. پسر حاکم از همان جا شروع خواهد کرد که پسر واکسی شروع می‌کند و شرایط و وضع هر دو مساوی خواهد بود و با هر دو به یک نحو رفتار خواهد شد. اگر پسر حاکم ابله باشد در همان امتحان نخستین مردود خواهد گردید و اگر پسر واکسی مستعد باشد می‌تواند جزو فرمانروایان مملکت گردد و راه برای او باز است (۴۲۳). راه برای کلیهٔ مستعدین باز است، بدون آنکه نظر به اصل و منشاء او بشود. این یک نوع دموکراسی مدرسه‌ای است که صد مرتبه شریفتر و حقیقی‌تر از آن دموکراسی است که مبنای آن بر شمارش آرا باشد.

بنابراین، «حکام ما از مشاغل دیگر صرف‌نظر خواهند کرد و پیشهٔ بسیار دقیق آزادی مملکت را در پیش خواهند گرفت و هیچ کار و وظیفهٔ دیگری را که مربوط به این هدف نباشد قبول نخواهند کرد» (۳۹۵). آنها قوهٔ مقننه و اجرائیه و قضائیه را با هم در دست خواهند گرفت؛ قوانین و نصوص و متون آن، آنان را در برابر اوضاع و احوال جدید محدود و مقید نخواهد ساخت. حکومت حکام ما از روی عقل و ملایمت است و معتقد به گذشته نیست.

ولی آیا اشخاص پنجاه ساله نرمی و انعطاف و ملایمت عقلانی را دارا خواهند بود؟ و ذهن و قوای فکری آنان بر اثر عادات مکتسبه جمود پیدا نخواهد کرد؟ آدیمانتوس (و این اعتراض بدون تردید انعکاس مباحثهٔ شدید برادرانه‌ای است) اعتراض می‌کند که فلاسفه مردمی ابله و یا هرزه هستند که در رأس حکومت نیز گیج و یا خودخواه و یا هم گیج و هم خودخواه خواهند بود. «کسانی که در فلسفه کار می‌کنند و پس از تحصیل آن در دورهٔ جوانی برای تکمیل تربیت خویش، آن را رها نمی‌کنند و مدتی مدید بدان اشتغال می‌ورزند، غالباً مردمی عجیب و غریب بار می‌آیند (اگر نگوییم مردمی بدنهاد و غیرقابل تحمل)؛ در صورتی که کسانی که شایستگی زیاد در این کار از خود نشان داده باشند با همهٔ ستایشی که تو از آن کرده‌ای، برای اجتماع فایده‌ای نخواهند داشت» (۴۸۷). بعضی از فلاسفهٔ عینکی معاصر همین‌طور هستند؛ ولی افلاطون جواب می‌دهد که وی این اعتراض را پیش‌بینی کرده است و به همین جهت فلاسفه‌ای که او تربیت کرده است در زندگی عملی به همان اندازهٔ علوم مدرسه‌ای استاد و زبردست هستند. از این جهت آنان نه تنها متفکر محض می‌باشند بلکه مرد عمل نیز هستند؛ مردمی هستند که ارادهٔ عالی و صفاتی برجسته دارند و تجربه و آزمایش جوهر وجود آنان را آب داده است؛ مقصود افلاطون از

فلسفه، علم و هنر مؤثر و عامل است. حکمتی است که با اشتغالات مادی زندگی درهم آمیخته است؛ نه الاهیات مجرد و غیرعملی. فاگه می‌گوید: «افلاطون مردی است که حداقل به کانت شباهت دارد؛ کسی که با رعایت احترام می‌توان او را مردی بسیار لایق و برجسته دانست.»[۱۹]

این بود پاسخ اعتراض به عدم صلاحیت و شایستگی فلاسفه؛ اما برای جلوگیری از افراطها و زیاده‌رویهای آنان باید در میان ایشان طریقهٔ اشتراکی را معمول داشت.

> اولاً هیچ یک از آنان نباید شخصاً چیزی را بجز ضروریات محضهٔ زندگی مالک باشد؛ در ثانی آنان نباید خانه یا دکانی داشته باشند که ورود به آن بر دیگران ممنوع باشد؛ آنان باید فقط احتیاجات سالیانهٔ خود را از اهل شهر به عنوان سهمیهٔ ثابت ومعین دریافت کنند نه بیشتر؛ آنان مانند سربازان یک اردو با هم غذا خواهند خورد و با هم زندگی خواهند کرد. ما به ایشان خواهیم گفت که خداوند طلا و نقره را در وجود آنان گذاشته است و احتیاجی به مواد بی‌ارزشی که در دست مردم به عنوان طلا و نقره می‌گردد ندارند و آنها نباید مواهب الاهی را به ادناس زمینی آلوده کنند؛ زیرا این فلزات زمینی منبع بسیاری از امور پلید و زشت می‌باشد، در صورتی که جوهر فلز آنان دست نخورده و پاک است. در میان اهل شهر فقط حکام نباید دست به طلا و نقره بزنند یا در جایی باشند که در آن طلا و نقره وجود داشته باشد، نباید لباس خود را با آن زینت دهند و یا در ظروفی که از طلا و نقره ساخته شده است غذا بخورند و بیاشامند. این روش موجب سلامت ایشان و نجات اهل شهر خواهد بود. اما به محض اینکه این حکام مالک خانه و زمین و مال گردیدند به جای حکومت و فرمانروایی خانه‌داری و پیشه‌وری و کشاورزی در پیش خواهند گرفت و به جای آنکه حامی و مدافع مردم شهر باشند دشمن آنان خواهند شد و جبار و ستمکار خواهند گردید؛ زندگی آنان با کینه و خصومت توأم خواهد شد و همواره در راه یکدیگر دام خواهند گسترد؛ از دشمنان داخلی بیشتر از دشمنان خارجی خواهند ترسید و خود و جمهوری را با قدمهای بلند به سوی ویرانی سوق خواهند داد (۱۷ـ۴۱۶).

این طرز حکومت که مانند فرمانروایی اشخاص رذل و پست برای ارضای منافع شخصی است نه خیر عموم، بی‌فایده و خطرناک خواهد گردید. باید حکام بی‌نیاز باشند، آنان باید از لوازم یک زندگی راحت و بی‌تجمّل برخوردار باشند بدون آنکه در راه به دست آوردن آن زحمات طاقت‌فرسای زندگی مادّی را تحمّل کنند. با این نشانی آنان از حرص و ولع و جاه‌طلبیهای احمقانه برکنار می‌مانند، و حالِ این حکام همچون حال آن طبیبانی می‌شود که مردم شهر را از آنچه خود پرهیز می‌کنند برحذر می‌دارند. آنان مانند عباد و معتکفین با هم غذا می‌خورند و در خانه‌های چوبی جدا از هم مانند سربازان می‌خوابند همچنانکه

۱۹. فاگه، ص ۱۰.

فیثاغورس می‌گفت: «دوستان باید در همه چیز مشترک باشند» («نوامیس»۸۰۷). در این صورت نفوذ امر حکام بی‌خطر خواهد بود و قدرت آنان مصون و محفوظ خواهد ماند؛ تنها پاداش آنان افتخار و حسن خدمت به اجتماع خواهد بود. این اشخاص از همان ابتدا به زندگی که مزایای آن محدود است، قناعت خواهند ورزید. اینان مردمی هستند که در نتیجهٔ تربیت خشن و محکمی، افتخار فرمانروایی را از غنایم چرب و نرم سیاست‌بازانی که در جستجوی منافع و سود پیشه‌ورانند بالا تر می‌دانند. پس از آنکه آنان به قدرت رسیدند نزاع میان احزاب از میان برخواهد خواست.

ولی باید دید که زنان ایشان به این طرز زندگی چه خواهند گفت؟ وآیا به طوع و رغبت از تجملات و خرج ظاهرسازی و خودآرایی صرفنظر خواهند کرد؟ حکام زن نخواهند داشت؛ روش اشتراکی همان طوری که در اموال جریان دارد در بارهٔ زنان نیز مجری خواهد بود. آنان از خودخواهی شخصی و خانوادگی برکنار خواهند ماند؛ آنان پای‌بست تحصیل پول، که از گرفتاریهای اشخاص متأهل است، نخواهند بود؛ ایشان وجود خود را وقف زن نخواهند کرد بلکه وقف اجتماع خواهند نمود. حتی کودکان آنان متعلق به ایشان نخواهند بود؛ تمام اطفال حکام از همان حین تولد از مادران گرفته خواهد شد و به اشتراک و به طریق جمعی تربیت خواهند یافت؛ خویشاوندی خصوصی در اجتماع ازمیان خواهد رفت (٤٦٠). همهٔ مادران حکام به همهٔ کودکان ایشان رسیدگی خواهند کرد؛ در این وضع برادری میان افراد بشر یک کلمهٔ بی‌معنی نخواهد بود، بلکه حقیقت و مصداق واقعی پیدا خواهد کرد. هر پسری برادر پسران دیگر و هر دختری خواهر دختران دیگر خواهد شد، هر مردی یک پدر و هر زنی یک مادر محسوب خواهد گردید.

زنان حکام از کجا خواهند آمد؟ بدون تردید حکام بعضی از زنان را از میان طبقات کارگر و یا جنگجو انتخاب خواهند کرد، بعضی دیگر از زنان حکام نیز از روی استحقاق از طبقهٔ حکام خواهند بود. زیرا در اجتماع ما نباید میان زن و مرد حایل وجود داشته باشد، علی الخصوص درزمینهٔ تعلیم وتربیت. دختران همان امتحانات فکری را که پسران می‌گذرانند خواهند گذرانید و مانند پسران می‌توانند به مقامات عالیهٔ مملکتی نایل شوند. گلاوکون اعتراض می‌کند (٤٥۳ف) که اگر زنان امتحانات قبلی را با موفقیت انجام داده باشند، اشتغال آنان به کارهای مختلف اصل تقسیم کار را نقض می‌کند؛ افلاطون با حرارت جواب می‌دهد که تقسیم کار بر طبق استعدادات و قابلیتها است نه بر طبق جنسیت زن و مرد؛ اگر زنی خود را مستعد ادارهٔ امور مملکتی نشان داد باید آن امور را به وی تفویض کرد و اگر مردی جز ظرف شستن کاری از دستش برنمی‌آید باید فرمان تقدیر را گردن نهد.

معنی اشتراکی بودن زنان جفتگیری کورکورانه نیست؛ بلکه برعکس باید کلیهٔ روابط جنسی تحت مراقبت دقیق درآید تا آنکه کودکان زیبا وخوب به دنیا بیایند. تربیت حیوانات در اینجا برای ما مستند خوبی می‌تواند باشد؛ اگر ما در اصلاح نژاد حیوانات برای به دست

آوردن صفاتی که مطلوب است، نژادهای معینی را انتخاب می‌کنیم و از هر نسلی فقط بهترین موالید را تربیت می نماییم چرا نتایج حاصل از آن را در بهبود نسل بشر به کار نبریم؟ (۴۵۹). زیرا تنها کافی نیست که کودک را خوب پرورش دهیم، بلکه باید کودک در پیش از تولد آغاز شود» («نوامیس»، ۷۸۹). بنابراین هیچ زن و مردی در صورت بهره‌مند نبودن از سلامت کامل نباید تولید نسل کند. باید هر یک از زن و شوهر گواهینامهٔ صحت مزاج در دست داشته‌باشد («نوامیس»، ۷۷۲).مردان باید در سن بالاتر از سی و پایین‌تر از پنجاه و پنج به تولید نسل پردازند. این امر در زنان باید در سنین بالاتر از بیست و کمتر از چهل باشد. مردانی که تا سی و پنج سالگی ازدواج نکرده‌اند باید مبلغی جریمه که متناسب با شغلشان باشد بپردازند («نوامیس»، ۷۷۱). کودکانی که محصول ازدواجهای غیرقانونی هستند باید از میان بروند. مردان و زنان در سنین پیش از تولید مجاز و نیز در سالهای بعد از آن، در همخوابگی آزادند به شرط آنکه جنینها سقط شوند. «ما مردان را در معاشرت با هر زنی که بخواهند آزاد می‌گذاریم ولی آنان را از تولید نسل بازمی‌داریم و اگر علی رغم این تأکیدات باز کودکی به وجود آوردند مانع پرورش آن کودک می‌شویم» (۴۶۱). ازدواج میان خویشاوندان قدغن است زیرا که موجب تباهی نسل است (۳۱۰). «زنان و مردان برگزیده باید با هم زیاد رفت و آمد کنند و این معاشرت و مخالطت در میان زنان و مردان پایینتر باید صورت گیرد. علاوه بر این اگر می‌خواهیم نسلی زیبا و دور از تباهی و فساد به وجود آوریم باید کودکان دستهٔ اول را تربیت کنیم نه اطفال صنف اخیر را. ... شجاعترین و بهترین جوانان ما علاوه بر افتخارات و پاداشهای دیگر می‌توانند بیشتر از دیگران با زنان معاشرت کنند؛ و این خود موجبی خواهد بود که بیشتر کودکان جامعه از این نسل باشند» (۶۰ـ ۴۵۹).

این اجتماع را که از کودکان زیبا برخوردار است نه تنها باید از مرض و فساد داخلی مصون بداریم، بلکه باید آن را از دشمنان خارجی نیز در امان نگه داریم. اجتماع ما باید در هنگام ضرورت با موفقیت جنگ را استقبال کند. این اجتماع نمونهٔ ما بالطبع صلحجو خواهد بود، زیرا همواره میان جمعیت و مواد خواربار تناسبی برقرار خواهد داشت. ولی دول همسایه که با این روش اداره نمی شوند پیشرفتهای منظم مدینهٔ فاضلهٔ ما را به منزلهٔ دعوتی به غارت و هجوم خواهند دانست. بنابراین، با کمال تأسف، از این ضرورت قاطع، یک طبقهٔ میانگین که عبارت از عدهٔ کافی از سربازان پرورش یافته و تمرین دیده باشد به وجود خواهیم آورد. این طبقه مثل حکام زندگی سخت و ساده‌ای خواهند داشت و به اندازهٔ محدودی از مال «حامیان و اجداد خود» یعنی از مال ملت برخوردار خواهند بود. علاوه بر این با تمام احتیاطات ممکنه باید از موجبات جنگ و پیکار پرهیز کرد. علت اساسی جنگ افزایش خارج از حد جمعیت است (۳۷۳)؛ علت ثانوی تجارت خارجی است که مبارزات ضروری موجب رکود آن می شود. درحقیقت رقابت اقتصادی نوعی از جنگ است: «صلح

فقط یک کلمه است» («نوامیس»، ۶۲۲). بنابراین اگر وضع داخلی حکومت مطلوب خود را به نحوی تنظیم کنیم که از توسعهٔ زیاد تجارت خارجی آن جلوگیری کند، احتیاط خوبی انجام داده‌ایم. «مجاورت با دریا موجب سهولت تجارت و جلب منافع و بازرگانان از هرگونه مردم می‌گردد و موجب می‌شود که مردم متقلب و دورو بار بیایند و در مناسبات خود از صمیمیت و اعتماد دور باشند؛ خواه در مناسبات داخلی و خواه در روابط خارجی.» («نوامیس»، ۷۰۷-۷۰٤). برای حمایت تجارت، نیروی دریایی قوی لازم است و استعمار دریایی به همان اندازهٔ حکومت نظامیان و سربازان قبیح است. «به هر حال مسئولیت ادارهٔ جنگ باید به عهدهٔ عدهٔ قلیلی محول شود و تودهٔ مردم از «دوستان» تشکیل گردد» (٤٧١). مسلماً جنگهای پی در پی که همان جنگهای داخلی باشد نفرت‌انگیز است یعنی جنگ یونانیان با یونانیان؛ یونانیان باید یک «اتحاد یونان» تشکیل دهند تا مبادا «روزی نژاد یونانی به زیر یوغ اقوام وحشی درآید» (٤٦٩).

بنابراین در رأس بنای ما عدهٔ کمی فرمانروا و حاکم قرار خواهند داشت. حفظ و حراست آن به عهدهٔ عدهٔ کثیری از سربازان و «معاونین» خواهد بود. پایهٔ آن بر دوش طبقهٔ بازرگان و صنعتگر و زارع استوار خواهد شد. طبقهٔ اخیر یا طبقهٔ اقتصادی از مالکیت خصوصی و خانوادهٔ اختصاصی برخوردار می‌شود. اما حکام باید دائماً مراقب صنعت و تجارت باشند تا از افزایش بی‌حد و حصر ثروت شخصی و یا محرومیت فردی جلوگیری کنند. اگر ثروت شخصی از چهار برابر حد متوسّط مردم دیگر تجاوز کرد، باید آن قسمت زیادی به دولت تعلق گیرد («نوامیس»، ۷۱٤ به بعد). ممکن است ربح را ممنوع ساخت و منافع را محدود کرد («نوامیس»، ۹۲۰). روش اشتراکی معمول در میان حکام در طبقهٔ اقتصادی عملی نیست. صفت بارز مردم این طبقه عشق به سود و غریزهٔ رقابت در اکتساب منافع است؛ ممکن است عده‌ای از مردم نجیب این طبقه آن هیجان شدید مبارزهٔ برای کسب منافع را نداشته باشند ولی اکثر آنها این صفت را دارا هستند. آنها تشنهٔ عدالت و افتخار نیستند. بلکه تشنه و گرسنهٔ ثروتی هستند که دائماً در افزایش باشد. بنابراین مردمی که دائماً به دنبال پول می‌دوند لایق حکومت بر مردم نیستند و تمام نقشهٔ ما بر این امید استوار است که حکامی خردمند و خرسند به زندگی ساده داشته باشیم. در این صورت مردم پول‌پرست راضی خواهند بود که حکومت در دست این طبقه باشد به شرط آنکه راحتی و ثروت در انحصار خود آنها قرار گیرد. خلاصهٔ کلام، اجتماع کامل اجتماعی است که در آن هر کس و هر طبقه وظیفه‌ای را انجام می‌دهد که طبیعت و استعداد برای او تعیین کرده است. در این اجتماع هیچ فرد و هیچ طبقه‌ای مزاحم کار فرد و طبقهٔ دیگر نیست و همه کوشش می‌کنند که در عین مباینت، اجزای یک کل قوی و هماهنگ باشند (٤-٤٣٣). یک حکومت عادله بر همین روش و منوال خواهد بود.

۹. راه‌حل مسئلهٔ اخلاق

ما استطراداً از سیاست گفتگو کردیم و این استطراد اکنون به پایان رسید. حال می‌آییم بر سر مسئله‌ای که از آن شروع کرده بودیم، و آن اینکه عدالت چیست؟ در این دنیا فقط سه چیز ارزش دارد: عدالت، جمال، حقیقت؛ و شاید هیچ یک از این سه چیز را نتوان تعریف کرد. چهارصد سال بعد از افلاطون، یک نفر که از طرف رومیان حاکم فلسطین بود، نومیدانه این سؤال را مطرح کرد که «حقیقت چیست؟» ـ و هنوز هم فلاسفه جواب این سؤال را نداده‌اند. همچنین فلاسفه معنی جمال و زیبایی را نیز نگفته‌اند. در بارهٔ عدالت، افلاطون از روی جرئت و جسارت تعریفی به دست داده است: «عدالت آن است که کسی آنچه حق اوست به دست بیاورد و کاری را در پیش گیرد که استعداد و شایستگی آن را داشته باشد.» (۴۳۳)

این تعریف اشتباه‌انگیز است؛ پس از آنهمه تأخیر ما منتظر تعریفی بودیم که همچون الهام از شبهات و گمراهیها دور باشد. حال ببینیم معنی این تعریف چیست؟ به طور ساده معنی آن این است که هر کسی درست معادل آنچه تولید می‌کند به دست بیاورد و کاری را که در آن بیشتر استعداد دارد انجام دهد. شخص عادل کسی است که درست بر حد و جای خود باشد، هر چه می‌تواند بهتر کار کند و کاملاً معادل آنچه می‌گیرد پس بدهد. جامعه‌ای که از مردم عادل تشکیل شده است جامعه‌ای است که در نهایت هماهنگی و فعالیت است، زیرا هر یک از مواد و عناصر تشکیل دهندهٔ آن بر جای خود است و عمل خاص خود را انجام می‌دهد، و آن را می‌توان به یک ارکستر عالی تشبیه کرد. عدالت در اجتماع مانند هماهنگی ستارگان در حرکات منظّمی است که دارند (و فیثاغورس آن را موسیقی ستارگان می‌نامد)؛ اجتماعی که بدین ترتیب باشد باقی خواهد ماند و این همان سرّ بقای اصلح است که داروین در موجودات زنده قایل است. اگر در یک اجتماع مردم در محل طبیعی خود نباشند، مثلاً تاجر بر سیاستمدار حاکم و نافذ باشد و سرباز مقام حکومت را غصب کند، نظم اجزا از میان خواهد رفت، ارتباطات گسیخته خواهد شد، و اجتماع از هم پاشیده و منحل خواهد گردید. عدالت نظام مؤثر و نتیجه‌بخشی است.

در فرد نیز عدالت نظام و انتظام مؤثر و منتج است. هماهنگی قوای یک فرد انسانی است؛ به این معنی که هر یک از قوا در جای خود قرار گیرد و هر یک در رفتار و کردار انسان تشریک مساعی کند. هر فردی مجموعه‌ای از عناصر امیال و عواطف و اندیشه‌هاست؛ اگر این مواد با هم موافق باشند و همکاری کنند، فرد زنده می‌ماند و کامیاب می‌شود، ولی اگر یکی از این مواد از حد خود تجاوز کند، مثلاً عواطف تنها محرک اعمال بشر گردد، و افعال انسانی حرارت و روشنی خود را از احساسات دریافت کند (چنانکه در شیفتگان ومجذوبان به عقیدهٔ مذهبی دیده می‌شود) یا آنکه اندیشه تنها محرک

کارهای انسان گردد (چنانکه در مشتغلین به معنویات مشاهده می‌گردد)، تزلزل و از هم پاشیدگی شخصیت آغاز می‌شود و شکست همچون شب ظلمانی فرا می‌رسد. عدالت همچون نظام عالم* عبارت است از ترتیب و زیبایی که میان اجزای روح برقرار است و برای روح به همان اندازه ضرورت دارد که صحت برای بدن. هر بدی و زشتی عبارت است از عدم انتظام و فقدان هماهنگی میان انسان و طبیعت یا میان انسان با انسان دیگر یا میان انسان با نفس خود.

بدین ترتیب افلاطون به تراسوماخوس و کالیکلس و همهٔ طرفداران نیچه یک جواب قطعی می دهد و می‌گوید: عدالت قدرت نیست بلکه قدرت انتظام و هماهنگی است. مردم و امیال و عواطف آنها این هماهنگی را به وجود می‌آورند و موجب تحقق توافق و سازمان کامل می‌گردند. عدالت حق اقویا نیست بلکه عبارت است از توافق و هماهنگی کلّ. درست است که اگر مردی از حد استعداد و قابلیت طبیعی خود پا فراتر گذاشت، می تواند برای مدت معینی امتیازات و منافعی تحصیل کند، ولی خداوند عدالت و انتقام**، که هیچکس از دست او مفر و ملجأیی ندارد، او را تعقیب خواهد کرد چنانکه آناکساگوراس می‌گوید فوری ها هر ستاره‌ای را که بخواهد از مدار خود خارج شود، دنبال می‌کنند. طبیعت مانند راهنمای یک ارکستر است که با «باتون» مخوف خود، هر سازی را که سر ناسازگاری داشته باشد به جای خود می نشاند و صدا و آهنگ طبیعی او را باز می‌گرداند. یک نایب از اهل کورس*** می تواند در اروپا حکومت استبدادی با تجمل و تشریفات، که بیشتر سزاوار یک سلطنت مطلقهٔ دیرین است تا یک سلسلهٔ نوزاد، برقرار سازد ولی بالأخره بر روی تخته سنگی در میان دریا زندانی می‌شود و با غم و اندوه در می‌یابد که او «بنده و اسیر طبیعت اشیاء» است. بی عدالتی بالاخره پایان می پذیرد.

در این تصور و اندیشه چیز تازهٔ عجیبی دیده نمی‌شود و درحقیقت ما در فلسفه به هر عقیده‌ای که خود را نو و تازه معرفی کند به نظر سوءظن نگاه می‌کنیم؛ حقیقت مانند یک زن شایسته و برازنده همواره لباسهای خود را عوض می‌کند ولی خود او در زیر این لباسها یکی است و تغییر نمی‌کند. در اخلاق نباید منتظر ابتکارات شگرف شد. علی رغم مطالعات مخاطره‌آمیز و جالب توجه سوفسطاییان و پیروان نیچه تمام نظریات و افکار اخلاقی به دور خیر عموم می چرخد. اخلاق با همکاری و تعاون و تنظیم آغاز می‌شود. زندگی در اجتماع اقتضا می‌کند که هر کسی قسمتی از اختیارات شخصی خود را فدای نظم و ترتیب جامعه کند. بالأخره اصل و قانون رفتار وکردار در آسایش دسته‌جمعی است. اگر گروهی با دسته‌ای دیگر در رقابت و کشمکش باشد، کامیابی و بقای او مربوط به درجهٔ قدرت و

* به قول یونانیان: *taxis kaikosmos*

** Nemesis

*** مقصود ناپلئون بناپارت است. ــ م.

وحدت اوست؛ بسته به این است که اعضای او تا چه اندازه استعداد همکاری برای نیل به غایات و اهداف مشترک دارند. طبیعت چنین می خواهد و حکم او قطعی است. حال کدام همکاری بهتر از این است که در یک اجتماع هر کسی نقشی را بازی کند که برای ایفای آن استعداد بیشتری دارد؟ اگر اجتماعی می‌خواهد زنده بماند هدف تشکلات او باید چنین باشد. عیسی می‌گوید اخلاق، نیکی در حق ضعفاء است؛ به قول نیچه، اخلاق عبارت از قدرت اقویا است؛ افلاطون آن را در هماهنگی مؤثر و فعال کل می‌داند. شاید برای بنای یک فن اخلاق کامل بتوان این سه عقیده را با هم ترکیب کرد ولی آیا می‌توانیم در اینکه کدامیک از این سه مواد اساسیتر است شک داشته باشیم؟

۱۰. انتقاد

حال در بارهٔ مجموع این مدینهٔ فاضله چه باید گفت؟ آیا قابل تحقق است؟ و اگر قابل تحقق نیست، دست کم قسمتهایی از آن فعلاً می تواند مورد استفاده قرار گیرد؟ آیا تاکنون میزان معین یا قسمتی معینی از آن صورت وقوع یافته است؟

حداقل می توان به سؤال اخیر پاسخی داد که به نفع افلاطون باشد. در طی هزار سال بر اروپا مردانی حکومت می‌کردند که شباهت زیادی با آنچه فیلسوف ما تخیل کرده است داشتند. در طول قرون وسطا قاعده چنین بود که جمعیت ممالک مسیحی را به سه طبقه تقسیم می‌کردند: کارگران،* سربازان،** وروحانیان.*** گروه اخیر باآنکه ازحیث عدکم بودند وسایل مساعد تعلیم و فرهنگ را در انحصار خود درآورده بودند و با قدرت تقریباً نامحدودی بر مقتدرترین نیمهٔ زمین حکومت می‌کردند. روحانیون، مانند حکام افلاطون، برای به دست گرفتن قدرت تعیین شده بودند و این تعیین از راه رأی و انتخاب مردم نبود بلکه به علت استعدادی بود که آنها در تحصیلات دینی و ادارهٔ امور از خود ظاهر می ساختند و نیز به علت تمایلی بود که به زندگی ساده و تفکرآمیز ابراز می داشتند؛ و شاید بتوان این را نیز افزود که داشتن قوم و خویش در دستگاه حکومت و کلیسا بی‌تأثیر نبود. در نیمهٔ اخیر حکومت روحانیون، آنها همچنانکه افلاطون آرزو می‌کرد از قید و غم خانواده آسوده بودند و به نظر می رسد که در بعضی مواقع ـ از آزادی توالد و تناسل که افلاطون برای حکام مقرر ساخته بود کم بی بهره نبودند. عزوبت در کلیسا یک جزء روانشناسی محسوب می شد زیرا از یک طرف یک نفر روحانی با قیود تنگ خودخواهی خانواده محدود و مقید نبود، و از طرف دیگر تسلط ظاهری او بر لذایذ جسمانی موجب می شد که مردم گناهکار با احترام بیشتری که آمیخته به ترس بود به او نگاه کنند و اسرار زندگی خود را در محل مخصوص اعتراف برای

* laboratores
** bellatores
*** oratores

وی فاش سازند.

سیاست مذهب کاتولیک غالباً از «اکاذیب شاهانهٔ» افلاطون گرفته شده بود و یا تحت نفوذ آن قرار گرفته بود و افکار مربوط به بهشت و دوزخ و اعراف، به آن شکل که در قرون وسطا دیده می شود، دنبالهٔ آن چیزی است که در کتاب آخر «جمهوریت» درج شده است. قسمت اعظم جهانشناسی دورهٔ اسکولاستیک مأخوذ از رسالهٔ «تیمایوس» است. عقیدهٔ رئالیسم (عقیده‌ای که می‌گوید صور کلیه دارای حقیقت عینی هستند) تأویل و تفسیری از عقیدهٔ «مُثُل» است. حتی «چهار فن»، که اساس تعلیمات در قرون وسطا بود (ریاضیات، هندسه، نجوم، موسیقی) از روی برنامهٔ دروسی بود که در کتاب افلاطون بیان شده بود. با این عقاید بر اقوام اروپایی حکومت کردند تقریباً بدون آنکه احتیاجی به قدرت داشته باشند و مردم اروپا این قدرت را چنان به رضا و رغبت گردن نهادند که در طول هزار سال به ارباب خود کمک مادی فراوان کردند، بدون آنکه حکومت احتیاج به رأی گرفتن داشته باشد. این اطاعت و رضایت تنها مربوط به تودهٔ مردم نبود بلکه بازرگانان و سربازان و سران فئودال و قدرتهای عرفی همه در برابر رم زانو بر زمین زدند. این یک آریستوکراسی بود که چندان احتیاج به حیله و زرنگی سیاسی نداشت و بنای آن شاید شگرف‌ترین و مقتدرترین تشکیلاتی بود که دنیا شناخته بود.

یسوعیان که مدتی بر پاراگوئه حکومت می‌کردند، فرمانروایان نیمه افلاطونی بودند. حکومت آنها حکومت چند خانوادهٔ مقتدر روحانی بود که با علم و مهارت بر یک قوم عقب‌مانده فرمانروایی داشتند. حزب کمونیست که پس از انقلاب نوامبر ۱۹۱۷ قدرت را در روسیه به دست گرفت مدتی به شکلی اداره می شد که به طور غریبی «جمهوریت» افلاطون را به خاطر می‌آورد. این دسته اقلیت محدودی بودند که تقریباً یک ایمان مذهبی آنان را متحد ساخته بود، حربهٔ آنها اعتقاد به دین صحیح و تکفیر دیگران بود و مانند قدیسان و اولیاءالله به عقاید خود سخت پابند و فداکار بودند، با اعتدال زندگی می‌کردند و بر نصف قارهٔ اروپا حکم می راندند.

این امثله نشان می دهد که نقشهٔ افلاطون تا حدودی و با تغییراتی قابل اجراست و در حقیقت خود او این نقشه را طی مسافرتهای خود غالباً از حقایق عملی مشهود اخذ کرده بود. در سفر مصر او تحت تأثیر حکومت روحانی مصر قرار گرفته بود و در مقایسه با مجمع نالایق و پرجنگ و جدال و جبار «اکلسیا»ی آتن حکومت مصر شکل عالیتری از طرز حکمرانی به نظر می رسید («نوامیس»، ۸۱۹). افلاطون مدتی در ایتالیا در میان یک جمعیت فیثاغورسی زندگی کرده بود. این جمعیت گیاهخوار و اشتراکی مسلک بودند و چند نسل بود که در آن مستعمرهٔ یونانی حکومت می‌کردند. در اسپارت او طبقهٔ حاکمهٔ کوچکی را دیده بود که در میان یک قوم مطیع و فرمانبردار زندگی خشن و ساده‌ای داشتند. این طبقه با هم غذا می‌خوردند و برای بهتر ساختن نسل خویش ازدواج را محدود کرده بودند و به قهرمانان این

امتیاز را می بخشیدند که زنان متعدد داشته باشند. او بدون شک شنیده بود که ائوریپیدس از اشتراک زنان دفاع می‌کند و طرفدار آزادی بردگان است و صلح و آرامش یونان را در اتحاد یونانیان می داند (مدئا، ۲۳۰؛ قطعهٔ ٦۵۵). و نیز شکی نیست که او بعضی از کلبیون را دیده بود که یک نهضت قوی اشتراکی در آنچه امروز «چپ سقراطی» نامیده می شود به وجود آورده بودند. خلاصه آنکه افلاطون حس می‌کرد که نقشهٔ پیشنهادی او عبارت از پیشرفت و توسعهٔ غیرممکن حقایق مشهود و مرئی نیست.

با اینهمه از زمان ارسطو تا به حال، منتقدین برای اعتراض و شک در کتاب «جمهوریت» مجال وسیعی یافته اند. ارسطو می‌گوید: «این چیزها و چیزهای دیگر در طی قرون بارها فرض و توهم شده است.» تصور اینکه تمام مردم با هم برادر باشند تصور دلکشی است ولی اگر بخواهیم آن را تا مردم عصر کنونی بسط و توسعه دهیم، آن حرارت و معنی را از دست خواهد داد. همچنین مالکیت اشتراکی ضعیف ساختن حس مسئولیت است. اگر همه چیز به همگان متعلق باشد هیچکس به هیچ چیز قید و توجه نخواهد داشت. بالأخره این محافظه‌کار بزرگ مدعی است که مسلک اشتراکی مردم را مجبور می‌کند که دائماً و به شکل طاقت فرسایی باهم درتماس باشند ودیگر برای اشخاص گوشهٔ خلوت واتاق مستقلی پیدا نمی شود و این امر مستلزم این است که اشخاص شکیبایی و تحمل و روح همکاری اولیاءالله را داشته باشند، و آن هم جز برای عدهٔ قلیلی ممکن نیست. «ما نباید یک فضیلت اخلاق عالی که بالا تر از حد انسان عادی است فرض کنیم و نباید تعلیم و تربیتی را که به طور استثنایی طبیعت و اوضاع با آن مساعد و همراه بوده‌اند در نظر بیاوریم؛ بلکه ما باید به زندگی ای که اکثریت مردم می توانند در آن سهیم باشند نگاه کنیم و طرق و انحاء حکومتی را درنظر بیاوریم که دولتها غالباً می توانند به آن برسند.»

این است آنچه بزرگترین و (حسودترین) شاگردان افلاطون گفته است؛ و پس از او اغلب منتقدین همان نغمه را ساز کرده‌اند. می‌گویند افلاطون از ارزش قدرت سنت اکتفا بر یک زوج و آن اصل اخلاقی که موجب قدرت این سنت بوده است، غافل مانده است. او از حس رقابت و حسادت مردان در تملک زنان بی خبر بود و خیال می‌کرد که یک مرد به یک سهم صحیح از یک همسر می تواند راضی باشد؛ او غریزهٔ مادری را حقیر می شمرد و گمان می‌کرد که مادران راضی خواهند بود از اینکه کودکانشان از دست آنها و از زیر نظر و مراقبت آنها گرفته شوند و درگمنامی بیرحمانه‌ای تربیت شوند. بالا تر از همه او فراموش کرده بود که در صورت الغاء خانواده، مهد اخلاق نابود می شود و منبع اصلی روح معاونت و اشتراک که باید اساس روانشناسی مدینهٔ فاضلهٔ او باشد از میان می رود. او با بلاغت و فصاحت بی نظیر خود شاخه‌ای را که خود بر آن نشسته بود می برید.

در جواب این انتقادات فقط باید گفت که این حملات یک پهلوان پنبه را به زمین می زند نه افلاطون را. افلاطون صریحاً اکثریت مردم را از نقشهٔ اشتراکی خویش معاف

داشته است. او به خوبی می‌داند که فقط آن عدهٔ قلیل که وی برای حکومت پیشنهاد می‌کند مستعد ترک علایق مادی و جسمانی هستند. فقط حکام با هم برادر و خواهرند. فقط حکام از پول و حطام دنیوی چشم می‌پوشند. اما اکثریت عظیمهٔ مردم سنن و عادات مورد احترام خود را از قبیل مالکیت و پول و تجمل و رقابت حفظ خواهند کرد و در خلوت از آنچه می‌خواهند برخوردار خواهند بود. آنها اصل وحدت ازدواج را به هر شدت که بتوانند تحمل بکنند با اخلاق و عادات ناشی از آن و با خانواده حفظ خواهند کرد. شوهران زنان خود را و مادران کودکان خویش را به میل و اختیار خود نگاه خواهند داشت. اما حکام آن اندازه که به حس افتخار و عشق به آن احتیاج دارند به خصلت و طبیعت اشتراکی ندارند. آنچه حامی آنهاست غرور و افتخارات است نه مهربانی و شفقت. دربارهٔ غریزهٔ مادری باید گفت که این غریزه پیش از تولد کودک و حتی در دوران اولیهٔ رشد قوی نیست. مادران معمولاً نوزاد را با روح تسلیم به قضا و قدر تربیت می‌کنند نه با هیجان و عشق شدید. عشق به کودک در مادر بتدریج افزایش می‌یابد و معجزه و الهام ناگهانی نیست. هر اندازه که کودک تحت مراقبت و رنج مادر رشد پیدا می‌کند عشق مادر به وی نیز افزون می‌گردد و کودک زمانی قلب مادر را به گونه‌ای زوال‌ناپذیر تسخیر می‌کند که فن و تربیت مادری در تمام بدن او رگ و ریشه دوانده باشد.

اعتراضات دیگر بیشتر جنبهٔ اقتصادی دارد تا روانشناسی. استدلال می‌شود که مدینهٔ افلاطون به دو قسمت منقسم می‌شود در صورتی که خود او آن را به سه قسمت تقسیم کرده است. در جواب باید گفت که تقسیم اولی مبنی بر مبارزات اقتصادی است. در مدینهٔ افلاطون طبقهٔ حکام و طبقهٔ دستیاران حکام به طور مشخص از مبارزات برای تحصیل حطام دنیوی و پول برکنار هستند. خوب، اگر حکام قدرت را بدون مسئولیت به دست می‌گیرند منجر به استبداد و دیکتاتوری نخواهد شد؟ در پاسخ باید گفت به هیچ‌وجه؛ زیرا آنها فقط قدرت و راهبری سیاسی را به دست دارند ولی ثروت و قدرت اقتصادی در دست طبقهٔ مولده است و اگر این طبقه از طرز کار و روش حکام ناراضی شدند، می‌توانند از دادن کمک مادی به آنان خودداری کنند همچنانکه نمایندگان پارلمان با در دست داشتن بودجه عنان قوهٔ اجراییه را به دست دارند. خوب، اگر حکام فقط قدرت سیاسی را به دست داشته باشند و قدرت اقتصادی از دست آنها خارج باشد می‌توانند موقعیت خود را حفظ کنند؟ مگر هرینگتن و مارکس و دیگران ثابت نکرده‌اند که قدرت سیاسی انعکاسی از قدرت اقتصادی است و به محض اینکه قدرت اقتصادی به دست کسانی که از حیث سیاسی تابع و زیردست باشند بیفتد، قدرت سیاسی متزلزل و نااستوار خواهد گردید. چنانکه در طبقات متوسط قرن هیجدهم مشاهده گردید.

این اعتراض بسیار قوی است و شاید بتوان گفت ضربهٔ آن مهلک است. در جواب می‌شود گفت که قدرت کلیسای کاتولیک که حتی شاهان را وادار می‌کرد در قصر کانوسا

زانو بر زمین زنند، طی قرون اولیهٔ اقتدار خود بیشتر مبنی بر تأثیر مکرر اصول و عقاید دینی بود نه فنون ثروت و اقتصاد. ولی این تسلط طولانی کلیسا ممکن است معلول وضع کشاورزی اروپا باشد. اقوام زارع متمایل به عقیدهٔ به مافوق‌طبیعت هستند زیرا آنها در برابر هوسبازی و تغییر سریع عناصر طبیعت بیچاره و زبون هستند و چون نمی‌توانند بر طبیعت مسلط شوند از آن می‌ترسند و به همین جهت به عبادت و پرستش پناه می‌برند. با پیشرفت صنعت و تجارت طبقهٔ جدیدی که دارای فکر جدیدی است رشد می‌کند این طبقه بیشتر واقع‌بین و مادی و دنیوی است، قدرت کلیسا در مبارزهٔ با این واقعیت اقتصادی رو به تزلزل و سستی می‌رود. قدرت سیاسی باید در هر لحظه خود را با تعادل لرزان و متغیر قوای اقتصادی تطبیق کند. حکام جمهوری افلاطون چون تابع طبقه اقتصادی هستند فوراً تبدیل به عمال سیاسی این طبقه می‌شوند و عنان اختیارشان به دست آنها می‌افتد. استمداد از قوای نظامی نیز نمی‌تواند مدت مدیدی این نتیجهٔ حتمی را به تأخیر بیندازد. چنانکه قوای نظامی روسیهٔ انقلابی نتوانستند از توسعهٔ مالکیت انفرادی در میان دهقانان جلوگیری کنند زیرا تولید مواد غذایی به وسیلهٔ این دهقانان انجام می‌گرفت و به همین جهت نتوانستند بر سرنوشت مردم حاکم شوند. آنچه به نفع افلاطون باقی می‌ماند این است که اگر هم طبقهٔ اقتصادی راهبری سیاسی را به دست بگیرند بهتر آن است که امور سیاسی به دست کسانی اداره شود که خود را مخصوصاً برای این مهم آماده ساخته‌اند نه کسانی که ناگهان از پشت مغازه و کارخانه به وسط میدان سیاست بیفتند بدون آنکه خود را به نحوی آمادهٔ فنون سیاست کرده باشند.

آنچه فقدان آن در افلاطون بیشتر از همه حس می‌شود شاید آن مفهوم حرکت دایمی و تغییر و تبدلی است که هراکلیتوس می‌گفت. افلاطون خیلی مقید بود که منظرهٔ متحرک و پرجنب و جوش عالم را تبدیل به یک تابلوی ثابت و بی‌حرکت کند. او مانند هر فیلسوف آرامی عشق بسیار شدیدی به نظم و ترتیب داشت. او به قدری از هرج و مرج دموکراسی آتن در وحشت بود که از ارزشهای فردی کاملاً غافل مانده بود. او مردم را به انواع و طبقات تقسیم می‌کرد، همچنانکه حشره‌شناس با حشرات خود می‌کند و برای نیل به این مقصود ابایی نداشت که از اغفال و شعبده که پیشهٔ کاهنان و غیبگویان است استفاده کند. دولت او یک دولت خالی از جنبش و حرکت است و به زودی می‌تواند به یک جامعهٔ قشری کهنه تبدیل شود که درآن مردان هشتاد سالهٔ دشمن هرگونه تجدد و مخالف هر نوع ابداع حکمرانی می‌کنند. حکومت او علم محض است و فن و هنر را در آن راهی نیست. او از نظم و ترتیب که برای دماغ علمی خیلی گرانبهاست ستایش می‌کند اما از آزادی که روح هنر است کاملاً بی‌خبر است. او زیبایی را می‌ستاید ولی هنرمندان را که تنها آفرینندگان زیبایی و جلوه دهندهٔ آن هستند در بند می‌افکند. دولت او دولت اسپارت یا پروس است نه دولت کمال مطلوب.

حال که این مطالب لازم ولی ناخوشایند از روی کمال صداقت و بی‌طرفی نوشته شد

باید به عمق نظر و قدرت تصور افلاطون به رغبت تمام احترام بگذاریم؛ اساساً افلاطون حق داشت، این طور نیست؟ آنچه دنیا بدان نیازمند است این است که عاقلترین مردم بر آن حکومت کنند. وظیفهٔ ماست که این نظریه را با امکانات و وضع زمان خود تطبیق دهیم. دموکراسی امروز یک امر مسلم و مقبول همه است. پس ما نمی توانیم آن طور که افلاطون می‌گفت جلو رأی و انتخابات را بگیریم ولی می توانیم تصدی اعمال سیاسی را محدود سازیم و طرز حکومتی که مخلوط از دموکراسی و آریستوکراسی باشد، و به نظر می رسد که نظر افلاطون هم همین بوده است، به وجود بیاوریم. ما می‌توانیم این فکر را بدون اشکال بپذیریم که اولیای امور دولتی باید در کار خود همان تخصص و آمادگی را داشته باشند که اطبا برای طبابت دارند. ما در دانشگاههای خود قسمتهائی برای علوم سیاسی و اداری تخصیص می دهیم و همین که این قسمتها و مؤسسات به طور کافی و وافی کار خود را انجام دادند آن وقت می توانیم اعلام کنیم که کسانی که از این مدرسه ها فارغ التحصیل نشده اند نمی‌توانند متصدی مشاغل سیاسی گردند. ما می‌توانیم فقط کسانی را به منصبی بگماریم که مخصوصاً فقط خود را برای آن آماده ساخته است و بدین ترتیب به این روش درهم برهم انتصابات که ام‌الفساد حکومتهای دموکراسی است خاتمه دهیم. انتخاب کنندگان نیز باید آن کسی را که بالاستحقاق برای شغل خود تربیت یافته و در آن کار تخصص به هم رسانده است و خود را نامزد آن ساخته انتخاب کنند. بدین ترتیب انتخابات دموکراسی خیلی برتر و عالیتر از امروز خواهد بود که درآن هر چهار سال یک بار نامزدانی که همه سر و ته یک کرباسند بساط حقه‌بازی خود را پهن می‌کنند. در این نقشهٔ تحدید وانحصار مشاغل به کسانی که مدرسهٔ فن اداره و رهبری را تمام کرده‌اند فقط یک اصلاح لازم است تا آن را با موازین دموکراسی وفق دهد، و آن اینکه تعلیم و تربیت را در دسترس همه بگذارند و همهٔ مردان و زنان، قطع نظر از توانایی مالی پدرومادرخویش، در آن یکسان باشند و راه دانشگاه تعلیم و پیشرفت سیاسی بر آنان باز باشد. برای بخشداریها و شهرداریها و دولتها بسیار آسان است که مخارج تحصیلی آن عده از دیپلمه ها و لیسانسیه ها را که از خود استعدادی نشان داده اند و پدران ومادرانشان نمی‌توانند آنان را در ادامهٔ تحصیلات عالیه از لحاظ مادی مدد کنند، بپردازند. بدین طریق ما می توانیم یک دموکراسی داشته باشیم که واقعاً شایستهٔ این نام باشد.

بالاخره افزودن این نکته لازم است که افلاطون خود می دانست که تحقق مدینهٔ فاضلهٔ خیالی او در عرصهٔ حقایق عملی کاملاً ممکن نیست. او خود قبول دارد که ایدئالی را شرح داده است که وصول به آن صعب است. او در جواب معترضین می‌گوید که با همهٔ اینها ترسیم و تصویر آمال و آرزوهای ما بی ارزش نیست. اهمیت انسان در این است که می تواند دنیای بهتری تصور کند و حداقل قسمتی از آن را جامهٔ حقیقت بپوشاند. انسان یک حیوان خیالپرور است. «ما به پس و پیش خود نگاه می‌کنیم و بر آنچه در دسترس نیست اندوه

می خوریم.» این امر همیشه بیهوده نیست. چه بسا رؤیاها که پای درآورده و به راه افتاده‌اند یا پر درآورده و پرواز کرده‌اند، مانند رؤیای ایکاروس* که اکنون صورت وقوع گرفته و بشر در آسمانها پرواز می‌کند. گذشته از این اگر ما فقط تصویری ترسیم کرده‌ایم، این تصویر می تواند مثال و غایتی برای اعمال و رفتار ما باشد. اگر عدهٔ کثیری از ما این تصویر را دیدند و در پرتو اشعهٔ آن به راه افتادند، مدینهٔ فاضله در روی نقشه به وجود خواهد آمد. «عجالتاً نمونه‌ای از یک مدینهٔ فاضله در آسمانها برافراشته شده است، هر کس بخواهد می‌تواند به تماشای آن برود، و هر که آن را تماشا کرد می تواند بر خود حکومت کند. برای این بیننده اهمیت ندارد که چنین شهری بر روی زمین هست یا خواهد بود، آنچه مهم است این است که وی بر طبق قوانین این مدینهٔ فاضله عمل کند» (۵۹۲). انسان خوب آن است که حتی در یک حکومت ناقص از قوانین کامل پیروی کند.

با همهٔ این شکها و تردیدها، همین که فرصتی برای محقق ساختن این نقشه پیش آمد، استاد شجاعانه خود را به خطر انداخت. در سال ۳۸۷ پیش از مسیح دیونوسیوس حاکم شهر سیراکوز افلاطون را دعوت کرد تا مملکت او را تبدیل به مدینهٔ فاضله کند. سیراکوز، پایتخت سیسیل، در آن هنگام شهری با اقتدار و رو به پیشرفت بود. فیلسوف ما مانند تورگو فکر می‌کرد که تربیت یک نفر (که سلطان وقت است) از تربیت یک قوم خیلی آسانتر است و به همین جهت این دعوت را پذیرفت. ولی دیونوسیوس به زودی دریافت که مطابق طرح افلاطون یا خود او باید فیلسوف شود و یا آنکه از سلطنت کناره گیری کند. ازاین رو ازبار تعهد شانه خالی کرد و در نتیجه کشمکش تلخی به بار آمد. گویند افلاطون را برده‌وار بفروختند و دوست و شاگرد او آنیسریس او را خرید و چون شاگردان آتنی افلاطون خواستند فدیه‌ای را که او داده بود بپردازند امتناع کرد و گفت که امتیاز اعانت و یاری به فلسفه نباید منحصر به شما باشد. این آزمایش (و به قول دیوگنس لائرتیوس** آزمایش دیگری مشابه آن) می تواند محافظه کاری دور از اشتباه افلاطون را که در آخرین تألیف او «نوامیس» دیده می شود، توضیح و تفسیر کند.

با اینهمه افلاطون سالهای آخر عمر دراز خود را به خوشی گذرانید. شاگردان او همه جا پراکنده بودند و موفقیت آنها همه جا برای وی کسب حرمت و افتخار می‌کرد. او در آکادمی خویش به آرامش به سر می برد و به دسته های مختلف شاگردان خود سر می زد، مسائلی

* از افسانه های یونان قدیم: ایکاروس پسر دایدالوس برای فرار از دهلیز پُر پیچ و خم جزیرهٔ کِرت بال و پر مرغان را گرفت و با موم به تن خود چسپاند و پرواز کرد. چون به نزدیک خورشید رسید موم آب شد و بال و پر فرو ریخت و به دریای اژه افتاد. هرگونه خیالپردازی و دورپروازی را به ایکاروس تشبیه کنند. ـ م.

** دیوگنس لائرتیوس، در قرن سوم مسیحی می‌زیسته و مؤلف کتابی است در تاریخ فلسفهٔ قدیم که اکنون در دست است. عنوان کتاب او چنین است: «تاریخ فلسفه، یا حیات و عقاید و کلمات قصار و حکم فلاسفهٔ مشهور». کتاب او مهمترین مرجعی است در شرح حال فلاسفهٔ قدیم. ـ م.

برای آنها مطرح می‌کرد و آنان را وادار می ساخت تا در بارهٔ آن مسائل اندیشه کنند و هنگام مراجعت او، به وی پاسخ دهند. لاروشفوکو می‌گوید: «عدهٔ کمی هستند که می دانند چگونه باید پیر شد.» افلاطون می توانست مانند سولون یاد بگیرد و مانند سقراط تعلیم دهد، جوانان پرشور را رهبری و محبت معنوی اصحاب را به خود جلب کند؛ زیرا شاگردان او وی را به همان اندازه دوست می داشتند که او آنان را دوست می‌داشت. او هم رفیق آنها بود وهم فیلسوف و راهبر آنان.

یکی از شاگردان او در مقابل ورطهٔ بزرگ ازدواج قرار گرفت. استاد را به جشن عروسی دعوت کرد. افلاطون که هشتاد سال داشت به آن جشن رفت و در سور و شادمانی شرکت جست. ساعتها با خنده سپری شد و فیلسوف پیر گوشه‌ای خلوت جست تا روی صندلی کمی بخوابد. سحرگاهان جشن به پایان رسید و مدعوین خسته و درمانده به دنبال افلاطون رفتند تا اورا بیدار کنند. دیدند که استاد به آرامی و بدون سر و صدا به خواب ابد رفته است. تمام مردم در تشییع جنازهٔ او شرکت جستند.

فصل دوم

ارسطو و علم یونانی

۱. زمینهٔ تاریخی

ارسطو به سال ۳۷٤ پیش از مسیح در شهر استاگیرا متولد شد. استاگیرا از شهرهای مقدونیه بود و در حدود ۳۰۰ کیلومتری شمال آتن قرار داشت. پدر او دوست و طبیب آمونتاس پادشاه مقدونیه و جد اسکندر بود. گویا ارسطو نیز خود عضو جمعیت بزرگ خیریهٔ طبی آسکلپیادها* بود. ارسطو در محیط طبی تربیت یافته بود؛ همچنانکه بسیاری از فلاسفهٔ متأخر در محیط دینی تربیت یافته بودند. ذهن او مایل و علاقه‌مند به علم بود و او از هرگونه فرصت وتسهیلات مساعد برای توسعه و پیشرفت این میل و علاقه استفاده کرد؛ و از همان آغاز کار برای بنیادگذاری علم آماده شده بود.

از دوران جوانی ارسطو داستانهایی نقل می‌کنند که باید یکی را ترجیح داد. به موجب یک داستان ارسطو مال موروثی خود را در راه هوا و هوس بر باد داد و بعد برای فرار از گرسنگی به سربازی رفت و سپس برای طبابت به استاگیرا برگشت و در سی سالگی برای تحصیل فلسفه به آتن نزد افلاطون رفت. داستان دیگر که بیشتر مساعد و شایستهٔ حال ارسطو است می‌گوید که وی در هیجده سالگی به آتن رفت و فوراً تحت مراقبت و قیمومت استاد اعظم قرار گرفت؛ ولی حتی در این داستان نیز که احتمال صحت آن بیشتر است، انعکاسی از زندگی بی‌نظم و هوسکارانهٔ ارسطو و ولخرجی او دیده می‌شود.[1] اگر خواننده‌ای اوقاتش تلخ شد می‌تواند آرامش و سکون را با دانستن این مطلب به دست آورد که به موجب هر دو داستان بالأخره ارسطو در باغچه‌های آرام و ساکت آکادمی مستقر شد.

ارسطو هشت سال ــ یا بیست سال ــ از افلاطون تعلیم گرفت؛ نفوذ عقاید افلاطون در تمام نظریات ارسطو حتی در آنها که بیشتر ضدافلاطونی است دیده می‌شود و این امر دلیل بر طول

* آسکلپیادها: اعضای یک جمعیت طبی در یونان قدیم. آنان مدعی بودند که از اولاد آسکلپیوس هستند و به معالجهٔ امراض می‌پرداختند. بعدها این اسم به مدرسهٔ تربیت وتعلیم اطبا اطلاق می‌شد. ــ م.

۱. گروت در کتاب «ارسطو»، چاپ لندن ۱۸۷۲ مسیحی، صفحهٔ ٤؛ تسلر در کتاب «ارسطو و مشائیون قدیم» چاپ لندن ۱۸۹۷ مسیحی، ج اول، صص ٦ به بعد.

مدتی است که ارسطو پیش افلاطون به کسب دانش و فلسفه اشتغال داشته است. می توان تصور کرد که این دوره ازخوشترین سالها بوده است؛ متعلمی درخشان و تابناک به راهنمایی استادی بی نظیر در باغهای فلسفه و حکمت مانند عشاق یونانی قدم می زدند. ولی این هر دو نابغه بودند و چنانکه معروف است توافق دو نابغه مانند توافق دینامیت و آتش است. تقریباً نیم قرن این دو را از هم جدا می‌کرد و ایجاد پلی برای به هم پیوستن شکاف عمیق ایام و از میان بردن ناسازگاری دو روح، مسئله‌ای است که حل آن صعب است. افلاطون عظمت این شاگرد جدید عجیب را که از نواحی شمالی و به ادعای یونانیان از اقوام وحشی (بربر) بود دریافته بود و او را «عقل مجسم»* آکادمی می نامید. ارسطو در راه جمع کتب (که در آن روزهای نبود چاپ به معنای نسخ خطی بود) به اسراف پول خرج می‌کرد و پس از اثوریپیدس نخستین کسی بود که کتابخانه‌ای ترتیب داد و تأسیس اصول طبقه‌بندی کتابخانه از جملهٔ مساعی متعددی است که وی در راه علم و معارف به کار برده است. بدین جهت افلاطون منزل ارسطو را «قرائت‌خانه» می نامید و به نظر می رسد که قصد او ستایش صادقانه وصمیمی بوده است. ولی یک داستان کهنه می خواهد بگوید که قصد افلاطون این بوده است که به حس کتابدوستی ارسطو ضربتی ماهرانه و شدید وارد آورد. گویا جنگ واقعی میان این دو در اواخر عمر افلاطون در گرفته است. ظاهراً در جوان جاه‌طلب ما بر ضد پدر روحانی خود یک «عقدهٔ اودیپ» پیدا شده بود و این به خاطر عشق به فلسفه بود؛ این جوان می‌خواست به تعرض بگوید که حکمت با مرگ افلاطون نخواهد مرد؛ در حالی که حکیم سالخوردهٔ ما شاگرد خود را به آن کره اسبی تشبیه می‌کرد که پس از تمام کردن و خشکاندن شیر مادر به سوی او لگدپرانی کند.[۲] تسلر دانشمند آنجا که ارسطو را به عالیترین درجات احترام می رساند[۳]، می خواهد که این قبیل داستانها به دور انداخته شود، ولی ما می توانیم بگوییم آنجا که هم اکنون دود فراوانی برمی‌خیزد، وقتی شعلهٔ آتشی بوده است.

وقایع دیگری که از این دورهٔ زندگی ارسطو در آتن نقل می‌کنند هنوز مورد ابهام و تردید بسیار است. بعضی از نویسندگان شرح حال ارسطو می‌گویند که ارسطو یک مدرسهٔ خطابه برای رقابت با ایسوکراتس تأسیس کرد. نیز می‌گویند که از جملهٔ شاگردان او در این مدرسه هرمیاس توانگر بود که به زودی جبار مدینهٔ آتارنئوس گردید. هرمیاس پس از نیل به این مقام ارسطو را به دربار خود دعوت کرد و به پاداش خدمات ومساعدتهای گذشتهٔ ارسطو به سال ۳۴٤ پیش از مسیح، خواهر (یا دختر خواهر) خود را به عقد وی درآورد. می توان این عمل را رشوهٔ مکرآمیزی دانست، ولی مورخین فوراً ما را مطمئن می سازند که ارسطو علی رغم نبوغ خویش با زن خود به خوشی تمام به سر برده و در وصیت‌نامهٔ خویش از او با مهر و محبت

* Nous

۲. کتاب «بن» به عنوان «فلاسفهٔ یونان»، چاپ لندن، ۱۸۸۲ مسیحی، ج اوّل، ص ۲۸۳.

۳. ج ۱، ص ۱۱.

تمام یاد کرده است. درست یک سال بعد فیلیپ، پادشاه مقدونیه، ارسطو را به دربار خود در شهر «پلا» دعوت کرد تا تربیت اسکندر را به وی محول کند. اینکه بزرگترین سلطان عصر در جستجوی بزرگترین معلم و مربی برای فرزند خود، که مالک‌الرقاب آیندهٔ عالم بود، فقط ارسطو را انتخاب کرد، خود دلیل بر شهرت روزافزون فیلسوف ما بود.

فیلیپ تصمیم گرفته بود که فرزند خود را از تمام مزایای تربیت برخوردار سازد، زیرا برای وی نقشه‌های نامحدودی طرح کرده بود. وی به سال ۳۵۶ پیش از مسیح تراکیا را فتح کرد و از این راه معادن طلای آنجا به دست وی افتاد که ده برابر مقدار نقره‌ای بود که آتنیان از معادن قریب به اتمام لائوریون به دست می‌آوردند؛ قوم او ترکیبی از روستاییان خشن و جنگجویان بود که هنوز تجملات و معایب شهری آنان را تباه نساخته بود؛ این ترکیب او را قادر ساخت بر اینکه صدها مدینهٔ کوچک را تحت اطاعت خود درآورد و وحدت سیاسی یونان را جامهٔ عمل بپوشاند. فیلیپ آن روح فردی یونانی را که موجب پیشرفت هنر و دانش در آن سرزمین شده بود نمی‌پسندید و در عین حال نظم اجتماعی آن را نیز از هم پاشید. او در هیچیک از این دولتهای کوچک جوش و خروش علوم و معارف و هنر عالی و بی‌نظیر را نمی‌دید بلکه متوجه فساد تجارت و آشوب سیاست بود؛ او می‌دید که صرافان و بازرگانان حریص و طماع منابع حیاتی مردم را می‌بلعند، سیاستمداران ناصالح و خطبای ماهر و غدار مردم پرکار و مشغول را به سوی توطئه‌ها و زد و خوردهای وخیم سوق می‌دهند، دسته‌های سیاسی موجب از هم پاشیدگی اصناف می‌شوند و اصناف به شکل طبقات جامد درمی‌آیند. فیلیپ می‌گفت این را نمی‌توان ملت نامید بلکه توده‌ای از افراد و اشخاص اسیر ونابغه باید گفت. فیلیپ می‌خواست این آشفتگی را نظم و ترتیبی دهد و سرتاسر یونان را چنان متحد و قوی بار آورد که آن را مرکز سیاسی جهان سازد. او در ایام جوانی خود در «تبس» فنون لشکرکشی و تشکیلات مدنی را از اپامینونداس نجیب فرا گرفته بود و اکنون با شجاعت و جاه‌طلبی بی پایان از این تعالیم استفاده می‌کرد. در سال ۳۳۸ پیش از مسیح وی آتنیان را در شهر خایرونیا شکست داد و بالأخره یک یونان متحد ولی اسیر را به چشم خود دید. اکنون که به پیروزی رسیده بود مشغول تهیّه طرحی شده بود که به موجب آن می‌بایست او و پسرش بر سرتاسر عالم دست یابند و آن را متحد سازند؛ ولی در این میان به دست یکنفر کشته شد.

هنگامی که ارسطو رسید، اسکندر کودکی سیزده سالهٔ وحشی بود؛ مجذوب و مصروع وتقریباً دائم‌الخمر بود؛ تفریح او رام کردن اسبانی بود که مردم دیگر نتوانسته بودند رام کنند. کوششهای فیلسوف در خاموش ساختن آتش این آتشفشان تازه‌رس فایدهٔ زیادی نداد. موفقیت اسکندر در تربیت اسب خود بوکفالوس* بیشتر از موفقیت ارسطو در تربیت اسکندر

* اسب اسکندر که یک تن از اهل تسالی آن را برای فیلیپ، پدر او، آورده بود. هر کس می‌خواست سوار آن بشود روی دو دست بلند می‌شد و ممانعت می‌کرد. اسکندر آن وقت پانزده ساله بود و متوجه شد که اسب از سایه ←

بود. پلوتارک می‌گوید: «زمانی اسکندر ارسطو را چنان دوست داشت که گفتی پدر واقعی اوست و می‌گفت که اگر چه حیات را از پدر خود دریافته است ولی از ارسطو فن زندگی را فرا گرفته است.» (یک مثل نغز یونانی می‌گوید: «حیات هدیهٔ طبیعت است؛ ولی زندگی دلکش و زیبا هدیهٔ حکمت است.») اسکندر درنامه‌ای به ارسطو می نویسد: «من به سهم خودم می خواهم در معرفت خیر بالاتر و والاتر از آنچه در بسط قدرت و توسعهٔ مملکت خود می‌کوشم باشم.» ولی احتمال می رود که اینجا پادشاه جوان تعارفی به استاد خود کرده است؛ در زیر شوق و شعفی که این نوشاگرد برای فلسفه از خود بروز می داده، جوانی طاغی و سرکش، فرزند یک ملکهٔ وحشی (بربر) و سلطانی زمخت قرار داشت. عنان عقل برای جلوگیری از این هوا و هوس موروثی بسیار باریک و ضعیف بود؛ اسکندر پس از دو سال فلسفه را ترک گفت تا بر تخت نشیند و بر جهان تاخت آورد. تاریخ ما را در اعتقاد به این نکته مختار می سازد (اگر چه به این خیالات دلپذیر باید با سوءظن نگریست) که مقداری ازقدرت و عظمت عشق اسکندر به وحدت عالم آن روز مأخوذ از استاد اوست؛ زیرا استاد او بزرگترین متفکری است در تاریخ فلسفه که مبنای کارش بر وحدت و ترکیب بود؛ پیروزی نظم و ترتیب در قلمرو سیاست به دست شاگرد بود و در قلمرو فلسفه به دست استاد صورت گرفت. و این دو، صور مختلف یک نقشهٔ اصیل و حماسی بود؛ دو مقدونی بزرگ، دو جهان آشفته و درهم و برهم را متحد ساختند.

هنگامی که اسکندر رو به فتح آسیا آورد، در پشت سر خود در شهرهای یونان حکامی به جا گذاشت که به او وفادار و مساعد بودند ولی مردم آن دیار همه درخصومت او مصمم و پابرجا ماندند. آتن آزاد که وقتی خود فرمانروا بود گذشته ای طولانی داشت و این امر اطاعت و فرمانبری او را از یک مستبد جهانگیر دشوار و تحمل‌ناپذیر می ساخت و خطابه های تلخ و نیشدار دموستن همواره مجلس آتن را آمادهٔ طغیان بر ضد «حزب مقدونی» نگاه می داشت. قدرت شهر در آن هنگام در دست همین حزب مقدونی بود. به همین جهت وقتی که ارسطو به سال ۳۳٤ پیش از مسیح بعد از یک دور مسافرت دیگر به آتن برگشت، طبیعتاً با همین حزب مقدونی همکاری کرد و در تصدیق سیاست وحدت اسکندر مسامحه جایز نشمرد. آنجا که ما دورهٔ مهم آثار ارسطو را که در تحقیقات و تتبعات علمی است مطالعه می‌کنیم و در نظر می آوریم که ارسطو اینهمه را در دوازده سال آخر عمر خویش نوشته است و بعد وظیفهٔ سنگین او را در تأسیس مکتب خود و تنظیم و ترتیب علومی که شاید تا آن وقت به مغز هیچ انسانی خطور نکرده بود ملاحظه می‌کنیم، به خاطر می آوریم که این جستجوی حقیقت در سکوت و آرامش نبوده است و هر لحظه ممکن بود که آسمان سیاست تیره شود و طوفانی در

می‌ترسد. در تاریک‌روشنی اسب را روبه‌روی آفتاب نگاه داشت و خود بچابکی بر پشت آن جست. فیلیپ فریاد کرد: «اسکندر! مقدونیه برای تو کوچک است. قلمرو دیگری طلب کن».-م.

این زندگی فلسفی ایجاد کند. با در نظر گرفتن این وضع است که ما می‌توانیم فلسفهٔ سیاسی ارسطو و ختام حزن‌انگیز آن را دریابیم.

۲. آثار ارسطو

برای معلم پادشاه پادشاهان پیدا کردن شاگرد حتی هر شهر متخاصمی مثل آتن دشوار نبود. هنگامی که ارسطو در پنجاه و سه سالگی مدرسهٔ خود لوکیون را تأسیس کرد، ازدحام شاگردان به حدی بود که برای حفظ نظم وضع مقررات پیچیده‌ای لازم آمد. خود شاگردان این مقررات را ترتیب دادند و در هر ده روز یک تن از میان خود برای مراقبت امور مدرسه انتخاب کردند. ولی نباید تصور کرد که در آنجا انضباط شدید برقرار بود؛ تصویری که از آن به ما رسیده است نشان می‌دهد که شاگردان غذای خود را با هم در خدمت استاد می‌خوردند و دروس خود را درحالی که با استاد در گردشگاهی که در کنار زمین ورزش بود قدم می‌زدند، فرا می‌گرفتند. نام لوکیون مأخوذ از نام این زمین ورزش بوده است.[۴]

مدرسهٔ جدید پاسخ ساده‌ای به مدرسه‌ای که افلاطون از خود به جا گذاشت نبود. آکادمی مخصوصاً خود را وقف ریاضیات و فلسفهٔ نظری و سیاست کرده بود. لوکیون میل بیشتری به علم‌الحیات و علوم طبیعی داشت. بنا بر گفتهٔ پلینی[۵]، اسکندر به شکارچیان و مأمورین قرق شکار و باغبانان و ماهیگیران خود دستور داده بود که تمام مطالب و مواد مربوط به عالم حیوان و نبات را که ارسطو بخواهد، در اختیارش بگذارند؛ مؤلفین قدیم دیگر می‌گویند که وقتی هزار نفر در اختیار ارسطو بودند که در یونان و آسیا پراکنده بودند و برای او نمونه‌های نبات و حیوان هر منطقه‌ای را تهیه می‌کردند. با این مواد فراوان بود که او توانست نخستین باغ‌وحش بزرگ جهان را ایجاد کند. در بارهٔ تأثیر این مجموعه بر روی دانش و فلسفهٔ ارسطو نمی‌توان مبالغه کرد.

مخارج این اقدامات را ارسطو از کجا تهیه می‌کرد؟ خود ارسطو در این زمان عایدات سرشاری داشت و ازدواج پربرکت او وی را با یکی از مقتدرترین زعمای یونان بستگی و پیوند داده بود. آتنایوس نقل می‌کند (مسلماً از روی مبالغه) که اسکندر برای افزار کار و تتبعات ارسطو در فیزیک و زیست‌شناسی مبلغ ۸۰۰ تالان (به پول امروزی چهار میلیون دلار) داد.[۶] می‌گویند به تلقین ارسطو بود که اسکندر هیئتی با مخارج گزاف مأمور کشف

۴. این گردشگاه پریپاتوس نام داشت و مکتب پریپاتوسی [حکمت مشا ـ مشائیون] از نام آن گرفته شده است. زمین ورزش قسمتی از معبد آپولون لوکئوس ـ نگاه‌دارندهٔ گله از گرگ (lycos) ـ بود.

۵. مقصود پلینی مهین است. رجوع شود به کتاب «تاریخ طبیعی او»، Viii، ۱۶؛ و کتاب لیوئیس به نام «ارسطو»، «فصلی از تاریخ علم»، چاپ لندن، ۱۸۶٤، ص ۱۵.

٦. گرانت در کتاب «ارسطو»، چاپ ادنبورگ، ۱۸۷۷ مسیحی، ص ۱۸.

سرچشمه های نیل و تبیین علل طغیان منظم و متناوب آن کرد.[۷] آثاری از قبیل خلاصهٔ ۱۵۸ دستور سیاسی دلیل بر این است که ارسطو عدهٔ معتنابهی دستیار و دبیر داشته است. خلاصه در تاریخ اروپا این نخستین بار است که مبلغ به این گزافی از بیت‌المال عمومی در راه دانش خرج شده است. اگر دول امروزی با همین نسبت مبالغی برای تشویق و تشجیع دانشپژوهان و محققان خرج می‌کردند چه پیشرفتها که نصیب علم و دانش می‌گردید!

مع‌ذلک اگر با در نظر گرفتن این تسهیلات و مساعدتهای بی سابقه محدودیت و نقص قطعی وسایل و ادوات علمی را در آن زمان فراموش کنیم، دربارهٔ ارسطو به نادرستی داوری کرده‌ایم. او مجبور بود که «زمان را بدون ساعت اندازه بگیرد، درجات حرارت را بی واسطهٔ دماسنج مقایسه کند، آسمان را بدون دوربین نجومی مشاهده نماید، هوا را بی هواسنج بسنجد. ... از همهٔ آلات و ادوات مربوط به ریاضیات و فیزیک و علم مناظر که ما در دست داریم، او فقط یک خط کش و یک پرگار داشت و در بعضی علوم دیگر نیز به جای آلات کنونی بعضی ادوات خیلی ناقص در دست داشت. تجزیهٔ شیمیایی، اوزان و مقاییس صحیح، قوهٔ جاذبهٔ ماده، قانون جاذبهٔ عمومی، پدیدهٔ الکتریک، شرایط ترکیب شیمیایی، فشار هوا و نتایج آن، ماهیت نور و حرارت و احتراق و غیره و خلاصه تمام حقایقی که نظریات فیزیکی علم جدید مبنی بر آن است، بالتمام یا تقریباً بالتمام، در آن روزگار کشف نشده بود.»[۸]

ملاحظه کنید که چگونه اختراعات تاریخ را به وجود می‌آورند: به علت فقدان دوربین نجومی، علم نجوم ارسطو خیالبافی کودکانه است؛ به جهت در دست نداشتن میکروسکوپ، زیست‌شناسیِ او مجموعه‌ای از ضلالات بی انتها است. در حقیقت یونان از حیث اختراعات فنی و صنعتی خیلی پایین‌تر از حد کلی شاهکارهای بی‌نظیر خود بود. یونانیان کارهای دستی را حقیر می‌شمردند و این موجب شد که آنها از معرفت وسایل و کیفیت تولید باز ماندند و از این تماس رغبت‌انگیز با ماشین که نقایص را ظاهر می‌نماید و امکانات را الهام می‌کند دور افتادند؛ اعمال دستی به عهدهٔ غلامان بی‌قید و مسامحه کار واگذار شده بود؛ اختراعات فنی برای کسانی ممکن بود که خود کوچکترین علاقه‌ای به آن نداشتند و نمی‌توانستند از آن منافع مادی به دست آورند. شاید ارزانی زیاد غلامان سبب تأخیر اختراعات شد؛ در آن عصر عضلات انسانی هنوز خیلی ارزانتر از ماشین بود. از این روی هنگامی که بازرگانیِ یونان بر دریای مدیترانه مسلط شده بود و فلسفهٔ یونانی اذهان مردم مدیترانه را به خود مشغول داشته بود، علم یونانی متشتت بود و صنعت یونانی تقریباً به همان حال بود که یونانیان هزار سال قبل، هنگام هجوم به کنوسوس و تیرونس وموکنای، صنعت

۷. گزارش هیئت اعزامی حاکی بود که طغیان نیل نتیجه آب‌شدن برفهای جبال حبشه است.
۸. تسلر، ۱، صص ۲۶۴ و ۴۴۳.

مردم اژه را دیده بودند. بدون تردید به همین علت است که ارسطو خیلی بندرت به تجربه می پردازد؛ آلات تجربی هنوز ساخته نشده بود و بهترین کاری که ارسطو می توانست انجام دهد بسط و تعمیم تقریبی و دایمی مشاهده بود. مع‌ذلک معلومات عظیمی که او و دستیارانش گرد آوردند، پایهٔ پیشرفت علم گردید و مدت دو هزار سال رسالهٔ عملی دانش بشری شناخته شد؛ این یکی از کارهای شگفت انسانی است.

آثار ارسطو به صدها رساله و کتاب بالغ می شود؛ بعضی از مؤلّفین قدیم درحدود چهار صد تألیف به وی نسبت می دهند و بعضی دیگر عدهٔ مؤلفات او را به هزار می رسانند. فقط قسمتی از آن به دست ما رسیده است و تازه خود آن یک کتابخانه است و از آنجا می توان به عظمت و وسعت تمام آثار ارسطو پی برد. اولاً کتب «منطقیات» اوست: «مقولات»، «جدلیات»، «آنالوطیقای اول و دوم»، «قضایا»، «ابطال مغالطات»؛ مشائیون متأخر این رساله‌ها را جمع کردند و بر آن نام «ارغنون» نهادند ـ یعنی آلت درست اندیشیدن. دوم کتب «علمی»: «طبیعیات»، «در بارهٔ آسمان»، «کون و فساد»، «علم کائنات جوّ»، «تاریخ طبیعی»، «دربارهٔ نفس»، «اجزای حیوانات»، «حرکات حیوانات»، «توالد حیوانات». ثالثاً کتب «صناعیات»: «خطابه» و «شعر». رابعاً کتب «فلسفی» ـ به معنی اخص ـ: «اخلاق»، «سیاست»، «مابعدالطبیعه».[۹]

مسلماً آثار ارسطو «دایرة المعارف بریتانیکا»ی یونان است: تمام مسائل مربوط به زیر و بالای فلک در آن یافت می شود و به همین جهت جای شگفتی نیست که اشتباهات و توهمات ارسطو از هر فیلسوفی که دست به قلم برده است بیشتر است. این معجونی از فلسفه و دانش است که تا زمان اسپنسر نظیر آن دیده نشده است؛ تازه جلال و شکوه آن به پایهٔ کار ارسطو نمی رسد. ارسطو هم جهان را فتح کرد، و این فتح از فتوحات ناهنجار و نامنظم اسکندر بهتر بود. اگر فلسفه را جستجوی وحدت بدانیم، ارسطو سزاوار نامی است که در بیست قرن به وی اطلاق می شد: «فیلسوف». *

طبعاً چنین ذهنی با چنین استعدادی از شعر دور خواهد بود. ما نباید آن شور و گرمی ادبی را که در کتب افلاطون، این فیلسوف درام‌نویس، می بینیم، از ارسطو انتظار داشته باشیم. ارسطو به جای یک ادبیات عالی که در آن فلسفه به شکل مبهم در لباس تمثیل و استعاره گنجانده شده است، یک علم فشردهٔ مجرد با اصطلاحات فنی بر ما عرضه می دارد؛ اگر ما بخواهیم در آن سرگرمی و لذت بجوییم وقت خود را تلف کرده‌ایم. ارسطو به جای آنکه مانند افلاطون ادبیات را با اصطلاحات زینت بخشد، اصطلاحات فلسفه و علوم را به وجود آورد. امروز در هیچ علمی نمی توانیم وارد شویم مگر آنکه اصطلاحاتی را که ارسطو به

۹. تا آنجا که معلوم است این ترتیب از روی ترتیب تاریخی است (تسلر، ج اوّل، صص ۱۵۶ به بعد). بحث ما نیز به همین ترتیب خواهد بود بجز آنچه راجع به مابعدالطبیعه است.

* *Ille Philosophus*

کار برده است استعمال کنیم. این اصطلاحات در طبقات و پرده‌های مختلف گفتار ما گسترده شده است: «قوه»، «سبب، واسطه»، «اصلی، کلی» (و در زمان ارسطو به «کبرای قیاس» گفته می شد)، «مقوله»، «نیرو»، «فعل»، «محرک، سبب»، «غایت»، «اصل»، «صورت»ــ این سکه‌ها که اکنون در فلسفه از به کار بردن آنها ناگزیر هستیم همه در زرادخانهٔ مغز ارسطو ضرب شده است. شاید گذشتن از مکالمات لذتبخش به منطقهٔ خشک علمی برای پیشرفت فلسفه لازم بوده است؛ مسلماً علم که ستون فقرات و پایه و اساس فلسفه است نمی‌توانست بدون تنظیم و استنتاج روشهای علمی و طرز تعبیرات مخصوص خود پیشرفت کند: ارسطو هم مانند افلاطون مکالمات ادبی نوشته است که در زمان خود به اندازهٔ آنها شهرت داشته است؛ ولی این مکالمات از میان رفته است، همچنانکه آثار علمی افلاطون نیز باقی نمانده است. شاید روزگار فقط بهترین آثار این دو بزرگ را برای ما نگاه داشته است.

در پایان باید گفت که ممکن است تمام آثار منسوب به ارسطو از خود وی نباشد بلکه قسمت اعظم آن التقاطات پیروان و شاگردان او باشد که مطالب اصلی دروس او را ضمن تعلیقات و یادداشتهای خود گنجانده‌اند. به نظر نمی رسد که ارسطو کتب فنی خود را (به استثنای کتب منطق و خطابه) در حیات خود منتشر کرده باشد؛ رسائل منطق او به شکلی که فعلاً در دست ما است، در زمانی بعد از عصر ارسطو منتشر شده است. یادداشتهای ارسطو دربارهٔ «مابعدالطبیعه» و «سیاست» بدون اصلاح و تغییر به توسط دستیاران او جمع شده است. وحدتی را که در سبک آثار منسوب به ارسطو دیده می شود و طرفداران انتساب این آثار به ارسطو به آن استناد می جویند، می توان فقط از این جهت دانست که همهٔ آنها از طرف مکتب مشائیون ترتیب و تنظیم گشته است. در این موضوع مباحثهٔ شدیدی در گرفته است و در این نزاع حماسی خوانندهٔ عجول و شتابکار نمی خواهد وارد شود و دانشپژوه متواضع نمی تواند عقیده‌ای اظهار کند.[10] به هر حال ما می توانیم مطمئن باشیم که ارسطو مؤلف معنوی تمام آثاری است که به او نسبت داده شده است، دستی که آن را نوشته است ممکن است دست دیگری باشد ولی مغز و لب آن از ارسطو است.[11]

۱۰. تسلر ii، ص ۲۰٤، و کتاب شول به نام «تاریخ آثار ارسطو».

۱۱. اگر یکی از خوانندگان بخواهد به آثار خود ارسطو مراجعه کند، در کتاب «علم کائنات جو» نمونهٔ جالبی از آثار علمی او خواهد دید؛ از کتاب «خطابه» می‌تواند تعلیمات عملی بگیرد؛ و ارسطو را به بهترین وجهی در کتاب «اخلاق» (۲- ۱) و کتاب «سیاست» (٤-۱) می‌شناسد. بهترین ترجمهٔ کتاب «اخلاق» از ولدن (به انگلیسی) است و بهترین ترجمه کتاب «سیاست» از جاویت می‌باشد. «ارسطو» تألیف سر الگزاندر گرانت کتاب ساده‌ای است. «ارسطو» تألیف تسلر (ج ۳ و ٤ از کتاب «فلسفهٔ یونانی») کتاب عالمانه‌ای است ولی خشک است. کتاب «متفکرین یونان» تألیف گومپرتس (ج ٤) استادانه است ولی مشکل است.

۳. سازمان منطق

نخستین مزیت و برتری بزرگ ارسطو در این است که وی تقریباً بدون پیشرو و مرشد و به نیروی خاص تفکر قوی خود دانش نوینی بنیاد گذاشت و آن علم منطق است. رنان می‌گوید[۱۲] «هر دماغی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم تحت انضباط یونانی در نیامده باشد، بد و ناخوش بار آمده است»؛ ولی در حقیقت دماغ یونانی نیز پیش از آنکه قواعد سخت و جدی ارسطو روش ساده‌ای برای آزمایش فکر و نگاه‌داری آن از خطا ایجاد نکرده بود، نامنظم و درهم و برهم بود. خود افلاطون (اگر یکی از دوستداران او اجازه چنین انتقادی را به خود بدهد) نیز یک دماغ نامنظم و مشوش بود و غالباً در پشت ابرهای تمثیل و اساطیر گم می شد و زیبایی را به حد اعلی همچون پرده‌ای بر روی حقیقت می پوشاند. حتی ارسطو نیز غالباً قوانین و اصولی را که خود بنیاد گذاشته بود نقض می‌کرد ولی این نتیجهٔ تأثیر گذشته بود نه آینده‌ای که اندیشهٔ خود او آن را بنا می نهاد. انحطاط سیاسی و اقتصادی یونان موجب شد که پس از ارسطو صفات بارزهٔ یونانیان و دماغ یونانی رو به ضعف گذاشت، ولی زمانی که پس از هزار سال زندگی در ظلمات توحش نژادی نو فرصت و استعداد تفکر و بحث را پیدا کرد، کتاب «ارغنون» ارسطو درمنطق ترجمهٔ بوئتیوس (۵۲۵ ـ ۴۷۰ مسیحی) را راهنمای خود قرار داد. این کتاب به منزلهٔ قالب اندیشه و تفکر قرون وسطا بود و مادر حقیقی فلسفهٔ اسکولاستیک گردید. این فلسفه گرچه از جهت گرفتاری در حلقهٔ اصول و قواعد معین خشک و بی ثمر بود، ولی فکر اروپای جوان را به استدلال و باریک‌بینی عادت داد. مجموعهٔ اصطلاحات دانشهای نوین را به وجود آورد و برای پیشرفت اندیشه چنان قواعدی بنیاد نهاد که سرانجام خود این روش و اصول را که موجب ایجاد او شده بود زیر پا نهاد و از آن جلوتر افتاد.

به طور ساده، معنی منطق هنر و روشِ درست فکر کردن است. منطق روش یامیزان هر علم و فن هرگونه نظام است و حتی موسیقی قواعد آن را می پذیرد. منطق، علم است برای آنکه می‌توان جریانهای درست فکر کردن به قواعد و قوانین را مانند فیزیک و هندسه تا اندازهٔ زیادی به شکل علمی منظم و مرتب درآورد و به هر ذهن و دماغ عادی آن را یاد داد؛ منطق هنر است برای آنکه تمرین آن موجب می شود که ذهن انسانی بدون توجه و با دقت تمام درست اندیشه کند، همچنانکه یک پیانیست بدون رنج و زحمت با انگشتان خویش نغمات دل انگیز از پیانو بیرون می آورد. هیچ چیز مانند منطق گرانبار و کسالت انگیز نیست و هیچ چیز هم مانند آن این اندازه با اهمیت نمی‌باشد.

در اصرار و ابرام حیرت‌آوری که سقراط همواره در تعریف و تحدید داشت، اشاره‌ای به

۱۲. «تاریخ قوم یهود»، ج ۵، ص ۳۳۸.

این علم نو هست و همین‌طور در تقاضای دایمی افلاطون برای تصفیه و تجزیهٔ تصورات و مفاهیم می‌توان مقدمه و طلایهٔ منطق را دریافت. ارسطو در رسالهٔ کوچکی که در بارهٔ «حدود» نوشته است نشان می‌دهد که تا چه اندازه منطق او از این منبع استفاده کرده است. ولتر می‌گفت: «اگر می‌خواهید با من گفتگو کنید، اصطلاحات خود را تعریف و تحدید کنید.» اگر طرفین مباحثه جرئت تعریف و تحدید اصطلاحات خود را داشتند، چه بسیار از مناقشات کاسته می‌شد. در هر مکالمهٔ جدی هرگونه اصطلاح مهم باید تحت آزمایش و تحقیق دقیق درآید و تعریف شود؛ تمام منطق عبارت از همین مطلب است و مغز و لُب آن نیز همین است. این امر مشکل است و ذهن را به شدت مورد آزمایش قرارمی‌دهد؛ ولی اگر این کار انجام شد، نیمی از وظایف ما پایان یافته است.

برای تعریف یک شئ یا یک اصطلاح چه باید کرد؟ ارسطو در پاسخ می‌گوید که هر تعریف خوبی از دو جزء مرکب و بر دو رکن استوار است: نخستین، صفات مشترکی را که شئ مورد بحث با یک گروه یا دسته‌ای دارد تعیین می‌کند و آن شئ را در آن ردیف قرار می‌دهد. بدین ترتیب انسان مثلاً در درجهٔ اول یک حیوان است؛ جزء دوم، موارد اختلاف و تمایز شئ مذکور را با افراد دیگر این گروه بیان می‌کند ــ بدین ترتیب، انسان در فلسفهٔ ارسطو یک «حیوان عاقل» است. «فصل» انسان که موجب تمایز او از دیگرحیوانات است «عاقل» بودن است (این مطلب موجب پیدایش یک داستان شیرینی شده است). ارسطو نخست یک شئ را در دریای طبقه وجنس آن فرو می‌برد و بعد آن را بیرون می‌آورد در حالی که آغشته به مفهوم و معنی و علامات طبقه و جنس خود است و در عین حال فرق و تمایز او با همجنسان خود به روشنی و صراحت نمودار است و این امر نتیجهٔ آن است که شئ مذکور در پهلوی اشیایی قرار گرفته است که در موارد زیاد با آنها شبیه و در موارد دیگر از آنها متمایز است.

اگر این قسمت از منطق را پشت سر بگذاریم و بگذریم به میدان جنگ بزرگی که ارسطو بر ضد افلاطون بر پا کرده است می‌رسیم وآن مسئلهٔ دهشت‌زای «کلیات» است؛ این نخستین زد و خورد جنگ عظیمی است که تا زمان ما ادامه دارد و سرتاسر قرون وسطا از تصادم طرفداران «اصالت کلیات» و معتقدان به «ذهنی بودن کلیات» طنین‌انداز است.[۱۳] ارسطو کلی را اسم عام مشترکی می‌داند که قابل انطباق بر اجزای یک طبقه و گروه است؛ از قبیل انسان، حیوان، کتاب، درخت که همه کلی و عام هستند. ولی این کلیات تصورات ذهنی هستند نه حقایق خارجی محسوس؛ آنها «اسماء» می‌باشند نه «اشیاء»؛ آنچه در اطراف ما قرار دارد جهانی از اشیاء مشخص و جزئی است، نه امور کلی و مشترک؛

۱۳. فریدریش شلگل به همین مناسبت می‌گوید «هر که از مادر می‌زاید یا پیرو افلاطون است یا طرفدار ارسطو.» به نقل از «بن»، ج ۱، ص ۲۹۱.

اشخاص، درختان، و حیوانات وجود دارند ولی انسان عام و کلی در خارج وجود ندارد و وجود او ذهنی است؛ کلی یک تجرید سادهٔ ذهنی است نه امری خارجی یا واقعی.

به عقیدهٔ ارسطو، افلاطون این کلیات را دارای وجود خارجی و عینی می داند. در حقیقت افلاطون گفته است که اهمیت و عینیت و دوام کلیات به طرز بیسابقه‌ای از جزئیات بیشتر است؛ اشخاص و جزئیات در مقایسهٔ با کلیات امواج ضعیفی هستند در برابر گردابها و طوفانهای عظیم. مردم می آیند و می روند ولی «انسان» ابدی است. ارسطو با واقعیت سر و کار دارد و به قول ویلیام جیمز، دارای دِماغی است صلب و سخت نه نرم و ملایم. او در عقیدهٔ افلاطون جادهٔ بی پایان عرفان و تصوف و آنچه را که از نظر علمی نامفهوم است می بیند و با قدرت و نیروی یک استاد جدلی به آن می تازد. همچنانکه بروتوس با همهٔ محبت خود به قیصر رم را بیشتر دوست داشت، ارسطو نیز می‌گفت: «افلاطون گرامی است، ولی حقیقت گرامی تر است.»*

ممکن است یکی از شارحان بدخواه چنین بیندیشد که ارسطو (مانند نیچه) از آن‌رو افلاطون را چنین سخت انتقاد می‌کند که خود را خیلی مدیون او می دانسته است و چنانکه می‌گویند: هیچکس در نظر بدهکاران خویش قهرمان نیست. ولی رفتار ارسطو از روی سلامت نفس بوده است؛ او تقریباً رئالیست به معنی جدید این کلمه است.** او فقط با شئ خارجی حاضر سر و کار دارد، در صورتی که افلاطون در امور ذهنی مستقبل فرو رفته است. آنجا که سقراط و افلاطون خواستار حد و تعریفند، می خواهند از اشیاء و امور خارجی دور شوند و به نظریات و مُثُل نزدیک گردند؛ از جزئیات بگریزند و در کلیات درآویزند، از علم بیرون روند و به مباحث اسکولاستیک بپردازند. افلاطون چنان شیفتهٔ کلیات است که درنظر او جزئیات به وسیلهٔ کلیات محقق می شود و چنان مجذوب مُثُل است که به عقیدهٔ وی همین مُثُل اشیاء خارجی را تعریف می‌کند و برمی‌گزینند. ارسطو «برگشت به اشیاء» را تبلیغ می‌کند و طرفدار «چهرهٔ بی آلایش طبیعت» و واقعیات است. او به شدت و صراحت جزئی و مادی را ترجیح می دهد و گوشت و خون شئ مشخص را از دیگر امور برتر می داند. ولی افلاطون چنان عاشق امر عام و کلی است که در «جمهوریت» خویش فرد را نابود می‌کند تا بتواند یک حکومت کامل برقرار سازد.

عادت تاریخ بر شوخی و مطایبه است و دربارهٔ ارسطو نیز کار بر این منوال است. این جنگجوی جوان که بر استاد خویش می تاخت بیشتر صفات او را کسب کرده بود. بیشتر اموری را که ما ناپسند و مکروه می شماریم خود دارا هستیم: همچنانکه دگرگونیها در چیزهایی است که همگونند؛ و همچنانکه اقوام مانند به‌هم، باهم در زدوخورد می‌شوند؛ و سخت‌ترین جنگها میان عقاید و افکاری است که اختلافشان خیلی باریک و دقیق است.

* *Amicvs Plato, sed magis amica veritas*

** رئالیسم افلاطون عبارت است از اصالت مُثُل و کلیات؛ رئالیسم به معنی جدید در مقابل ایدئالیسم است. م.

صلیبیان جوانمرد صلاح‌الدین را مرد نجیبی می‌دانستند و با او جوانمردانه می‌جنگیدند، ولی همین‌که میان مسیحیان اروپا نفاق افتاد حتی بر مؤدب‌ترین دشمنان رحم و شفقت روا نداشتند. ارسطو که اینهمه با افلاطون درشتی و ناسازگاری می‌کرد بدان‌جهت بود که در خیلی از چیزها به او شباهت داشت؛ او هم دوستدار تجرید و کلیات بود؛ به خاطر چند نظریهٔ خاص بظاهر آراسته که حقیقت ساده‌ای را مکشوف می‌ساخت مجبور بود که دایماً با عشق فلسفی که به کشف افلاک و آسمانها داشت، به مبارزه پردازد.

اثر عمیقی از این امر در باب قیاس دیده می‌شود و آن یکی از مشخص‌ترین و اصیل‌ترین حقوقی است که ارسطو به گردن فلسفه دارد. هر قیاسی مرکب از سه قضیه است و قضیهٔ سوم (که نتیجه‌نامیده می‌شود) از دو قضیهٔ دیگر حاصل می‌گردد و صحت این دو قضیه (که یکی «کبرا» و دیگری «صغرا» خوانده می‌شود) باید قبلاً ثابت یا فرض شده باشد. مثلاً انسان حیوان مُدرک است؛ و سقراط انسان است؛ نتیجه می‌دهد که سقراط حیوان مُدرک است. ریاضیدان از خواندن این سه قضیه به‌یاد قیاس مساوات می‌افتد که در آن گفته می‌شود دو شئ مساوی با شئ ثالث‌خود مساوی هستند؛ اگر A مساوی است با B و C مساوی است با A پس C و B مساوی هستند. در مسائل ریاضی، در قیاس مساوات نتیجه پس از حذف امر مشترک از دو مقدمه که در مثال فوق A است حاصل می‌شود؛ در قیاس نیز نتیجه پس از حذف حد اوسط از صغرا و کبرا که در مثال فوق «انسان» است و ترکیب بقیه (اصغر و اکبر) به‌دست می‌آید. در این باب از زمان پیرون تا عصر استوارت میل، منطقیون با یک اشکال روبه‌رو بوده‌اند و آن اینکه مقدمهٔ کبرا خود شامل نتیجه‌ای است که مقصود اثبات آن است؛ در انسان بودن سقراط شکی نیست (زیرا در صغرا که صحت آن مفروض است، چنین گفته شده) امّا اگر در مدرک بودن او تردید باشد، کبرا صحیح نخواهد بود و نمی‌توانیم بقطع بگوییم که هر انسان حیوان مدرک است زیرا در بارهٔ سقراط تردید است. پس صحت کبرا بسته به صحت نتیجه است نه اینکه صحت نتیجه از کبرا حاصل شود. ارسطو جواب خواهد داد که اگر فردی صفات و مشخصات عمدهٔ نوع خود را دارا باشد («سقراط انسان است») به‌ظنّ قوی همین فرد صفات مشخصهٔ دیگر این نوع را نیز دارا خواهد بود («مدرک بودن») ولی ظاهراً قیاس وسیله و آلت کشف حقیقت نیست بلکه برای روشن ساختن و جلوه دادن یک فکر یا حقیقتی است.

همهٔ اینها مانند دیگر ابواب و فصول کتاب ارغنون با ارزش است: «ارسطو اصول و قوانین هرگونه بنای نظری را کشف کرده و به آن سر و صورت داده است. برای هر مشاجرهٔ جدلی چاره و تدبیری درست کرده و اینهمه را چنان با مهارت و تیزبینی انجام داده است که وصف کامل آن ممکن نیست. کارهای او شاید بیشتر از هر فیلسوف دیگر در برانگیختن اذهان آیندگان مؤثر بوده است.»[۱۴] ولی هیچکس تاکنون نتوانسته است منطق را تا حد

۱۴. «بِن» در کتاب «فلاسفهٔ یونان»، ۱، ص ۳۰۷.

نهایی آن برساند. کتابی که راهنمای اندیشهٔ درست باشد به اندازهٔ یک رسالهٔ کوچک در تربیت فکر مؤثر است؛ ما می‌توانیم آن را به کار بریم ولی بندرت می‌تواند ما را به اصالت رهبری کند. هیچ فیلسوف دلیر و صمیمی نمی‌خواهد که یک فصل از منطق را در زیر سایهٔ درختان بخواند. احساس ما از منطق همان است که ویرژیل در خصوص اشخاصی که به جهت بی‌طرفی بی‌بو و خاصیت خویش محکوم به عذاب ابدی هستند به دانته توصیه می‌کند: «در آن باره فکر نکنیم، نظری بیندازیم و بگذریم.»[۱۵]

۴. بنیاد علم

الف. علم یونانی پیش از ارسطو

رنان می‌گوید[۱۶]: «سقراط به بشر فلسفه آموخت و ارسطو به او علم یاد داد. فلسفه پیش از سقراط وجود داشت و پیش از ارسطو علم بود؛ پس از سقراط و ارسطو علم و فلسفه پیشرفت بزرگی کرد ولی تمام آن را بر روی پایه‌هایی بود که ارسطو و سقراط گذاشته بودند.» علم پیش از ارسطو به حال جنین بود، و با او به شکل نوزادی از مادر بزاد.

تمدنهای پیش از تمدن یونان به سرحد علم قدم گذاشته بودند؛ ولی تا آنجا که ما می‌توانیم از روی خطوط درهم و پیچیدهٔ هیروگلیف و میخی افکار آنان را به دست بیاوریم معلوم می‌شود که علم آنان با الاهیات آمیخته بود و از آن جدا نبود. اقوام پیش از یونان هر امر طبیعی را که درنظر آنان ناروشن بود باعوامل فوق طبیعت تفسیر می‌کردند؛ در نظر آنها همه جا مملو از خدایان بود. ظاهراً مردم ایونی نخستین کسانی بودند که جرئت کردند حوادث اسرارآمیز و امور پیچیدهٔ جهان را با طبیعت توضیح و تفسیر کنند. علل طبیعی حوادث جزئی را در فیزیک جستجو کردند و کل عالم را در فلسفه با نظریات طبیعی توجیه نمودند. طالس (۵۵۰ ــ ۶۴۰ پیش از مسیح) «پدر فلسفه» در ابتدا منجم بود و با اظهار اینکه آفتاب و ستارگان گویهای آتشین هستند مردم میلتوس را به حیرت انداخت (زیرا آنان آفتاب و ستارگان را خدا می‌دانستند و آنها را می‌پرستیدند). شاگرد او آناکسیماندروس (۵۴۰ ــ ۶۱۰ پیش از مسیح) نخستین یونانی بود که نقشه‌های نجومی و جغرافیایی ترتیب داد؛ به عقیدهٔ او جهان تودهٔ نامتعین و غیرمتشکلی است و تمام اشیاء با جدا شدن اضداد از آن پدید آمده‌اند. تاریخ نجومی در تحول و انحلال عوالم لایتناهی دایماً به‌طور متناوب تکرار می‌گردد؛ زمین در فضا معلق است زیرا عوامل محرکهٔ مختلف درونی آن متعادل هستند (مانند الاغ بوریدان)* وتمام سیارگان در اصل مایع بودند و آفتاب آنها را تبخیر کرده است؛ اصل حیات از دریاست و به جهت فرو نشستن آب به خشکی رسیده است؛ جهاز تنفس بعضی از این

۱۵. «جهنم»، iii، ص ۶۰. ۱۶. کتاب «زندگی مسیح»، فصل ۲۸.

* بوریدان از علمای اسکولاستیک؛ در حدود ۱۳۰۰ مسیحی متولد شده و پس از سال ۱۳۵۸ مسیحی وفات یافته ←

حیوانات که به خاک رسیده‌اند رشد کرده و از این جهت حیواناتی را که بعدها در خشکی زندگی کرده‌اند به وجود آورده است؛ وضع انسان در آغاز مانند حالت کنونی آن نبوده است زیرا اگر دوران کودکی انسان در آن هنگام مانند حال این قدر طولانی و ضعیف می‌بود نمی‌توانست به زندگی خود ادامه دهد. آناکسیمنس یکی دیگر از اهالی میلتوس، (شهرتش در حدود ۴۵۰ پیش ازمسیح) می‌گفت اشیاء درابتدا تودهٔ بسیار رقیقی بودند و باد و ابر و خاک و آب و سنگ در نتیجهٔ غلظت آن ماده پیدا شده‌اند؛ بخار و مایع و جامد که سه شکل مختلف ماده‌اند مراحل تدریجی غلظت ماده هستند؛ حرارت و برودت فقط همان رقت و غلظت می‌باشند؛ زلزلهٔ زمین نتیجهٔ جامد شدن قسمتی از زمین است که در اصل مایع بوده؛ حیات و روح یک امرند، در هر جا و هر شئ قوهٔ محرکه و باسطه پیدا می‌شود. آناکساگوراس (۵۰۰ ـ ۴۲۸ مسیحی) استاد پریکلس بود و ظاهراً علّت صحیح خسوف و کسوف را بیان نمود. او طرز تنفس نباتات و ماهیان را کشف کرد و گفت که هوش و عقل انسان نتیجهٔ قدرت دستهای اوست که می‌تواند اشیاء را خوب لمس کند و بگیرد و نگاه دارد؛ و این زمانی ممکن شده است که اعضای مقدم بدن انسان از وظیفهٔ کشش بار تن رهایی یافته‌اند. در میان این مردم معرفت به آهستگی به سوی دانش قدم برمی‌داشت.

هراکلیتوس (۴۷۰ ـ ۵۳۰ پیش از مسیح) ثروت و اشتغالات خود را ترک گفت تا در فقر زندگی کند و در زیر رواق معبد «اِفسوس» به مطالعه پردازد؛ وی دانش را از بحث در احوال نجوم به بحث امور خاکی کشانید؛ او گفت: «همه چیز در جنبش و تغییر است؛ در ساکن‌ترین ماده‌ای که به نظر ما می‌رسد حرکت و تبدل نامرئی وجود دارد.» تاریخ جهان امری مکرر وادواری است؛ مبدأو معادهمه آتش است (اصل عقاید رواقیون و مسیحیان دربارهٔ رستاخیزو روزباز پسین)؛ «زاد و مرگ اشیاء نتیجهٔ مبارزه است. ...جنگ پدر وسلطانِ همه است؛جنگ است که برخی را به پایهٔ خدایان می‌رساند وبعضی را به صورت انسان درمی‌آورد؛ازمیان انسانهانیز گروهی را برده می‌سازد و گروهی راآزاد بارمی‌آورد.» آنجا که مبارزه نیست مرگ است: «آن ترکیبی که در جنبش نیست به تجزیه می‌گراید.» در میان اینهمه جنبش و تغییر و کشمکش و انتخاب فقط یک چیز ثابت و برقرار است و آن «قانون» است. «این نظم و قانون که در همه چیز یکسان است، آفریدهٔ خدا یا انسان نیست؛ بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود.» امپدوکلس (شهرتش در حدود ۴۴۵ پیش از مسیح، در سیسیل) نظریهٔ تطور را یک درجه پیشتر برد[۱۷]. اعضای انسانی در نتیجهٔ انتخاب پیدا شده

است. در مسئلهٔ ترجیح بلامرجح الاغی را مثال می‌زد که شدت گرسنگی و تشنگی او به یک اندازه باشد و در فاصلهٔ مساوی از او یک سطل آب و مقداری جو قرار دهند. چون فاصلهٔ هر دو از او مساوی است و گرسنگی و تشنگی او به یک اندازه است، نخواهد توانست یکی را بر دیگری ترجیح دهد و بالأخره از گرسنگی و تشنگی خواهد مرد. پس ترجیح بلامرجح محال است. گویا اصل این مثال از ارسطو است ولی در مورد قوای متعادل و عدم مرجح می‌گویند: «مانند الاغ بوریدان». ــم.

است نه تعیین. طبیعت آزمایشها و تجربیات متعددی کرده است، اعضا را به انحاء مختلفی با هم ترکیب کرده است. و آنجا که این ترکیب با احتیاجات محیط مطابقت نکرده، طبیعت آن را به هم زده است و آنجا که مطابقت کرده، اعضاء به زندگی ادامه داده و بعد به همین منوال ترکیب شده است. به مرور زمان، اعضا بیشتر از پیش با محیط خود مطابقت پیدا کرده‌اند. لئوکیپوس (شهرتش در حدود ۴۴۵ پیش از مسیح) و ذیمقراطیس (۳۶۰ ـ ۴۶۰ پیش از مسیح) که اولی استاد و دومی شاگرد او بود، از مردم «آبدرا» واقع در تراکیا بودند. آخرین مرحلهٔ علم پیش از ارسطو به این دو تن ختم می‌گردد. آنها مادی و جبری و معتقد به اجزای لایتجزی بودند. لئوکیپوس می‌گوید: «هر چیزی از روی ضرورت و اجبار پیدا شده است.» ذیمقراطیس می‌گوید: «عالم از اجزای لایتجزی و خلأ درست شده است.» معرفت از راه خروج اجزای لایتجزی از شئ و وصول آن به آلات حس حاصل می‌گردد. همواره عالم لایتناهی بوده و هست و خواهد بود. در هر لحظه ستارگان به هم برمی‌خورند و نابود می‌شوند و از نو از میان تودهٔ به هم ریخته، عوالم تازه‌ای از ترکیب اجزای هم‌شکل و هم‌مقدار به وجود می‌آید. در آغاز تعیین در کار نبود. عالم به شکل ماشینی است.

این بود خلاصهٔ آشفته و سطحی از تاریخ علم پیش از زمان ارسطو. مطالب خام آن را می‌توان اغماض کرد، مخصوصاً اگر در نظر بیاوریم که این پیشقدمان دانش از جهت وسایل تجربی و آزمایش تا چه حد در تنگنا بودند. صنعت یونانی در زیر دست بردگان به حال رکود افتاده بود و این امر مانع شد که این سرآغاز نیکو به سرانجام نیکو برسد. مسائل دشواری که در زندگی سیاسی آتنیان روی داد، موجب شد که سوفسطاییان و سقراط و افلاطون از تتبعات فیزیکی و زیست‌شناسی چشم بپوشند و در جادهٔ علوم سیاسی و اخلاقی گام بردارند. از افتخارات ارسطو یکی این است که با شجاعت و وسعت نظر کافی این دو جریان فکری یونان را به هم آمیخت؛ اخلاق را با طبیعت یکجا مطالعه کرد و از ورای معلم خود افلاطون، سررشتهٔ پیشرفتهای علمی پیش از سقراط را به دست آورد؛ کار آنان را با تفصیل بیشتر و مشاهدات گوناگون دنبال کرد و نتایج حاصله را در ترکیب شگرف یک علم منظم و مرتب به کار برد.

ب. ارسطوی طبیعت‌شناس

اگر بر طبق ترتیب تاریخی از «فیزیک» شروع کنیم نومید خواهیم شد؛ زیرا به جای طبیعت با «مابعدطبیعت» مواجه خواهیم گردید وتحلیل مبهمی از ماده و حرکت و زمان و مکان و لایتناهی و علت و معلول و دیگر «معقولات ثانیه» ملاحظه خواهیم نمود. از فصول زندهٔ کتاب بحثی است که ارسطو در آن به نظریهٔ «خلأ» ذیمقراطیس می‌تازد و می‌گوید خلأ

۱۷. مقایسه کنید با آزبرن در کتاب «از یونانیان تا داروین»؛ و آرنلد در کتاب «امپدوکلس در اتنا».

در طبیعت محال است، زیرا اجسام در خلأ به سرعت مساوی سقوط می‌کنند و چون در طبیعت چنین نیست پس خلأ وجـود ندارد. «پس خلأ مفروض خود پوچ و خالی از حقیقت است.» این مطلب نشانه‌ای از شوخیهای به موقع ارسطو و مثالی است از اینکه وی چگونه اسلاف خود را در فلسفه ریشخند می‌کند؛ و نیز نمونه‌ای از میل او به فرضیات ثابت نشده است. عادت فیلسوف ما بر این بود که در آغاز مطالب خود یک طرح تاریخی از عقاید گذشتگان در آن باب ترسیم کند و بعد به یکایک آن عقاید بتازد و همه را باطل سازد. بیکن می‌گوید: «ارسطو مانند سلاطین عثمانی فکر می‌کرد که نمی‌تواند به آسودگی سلطنت کند، مگر آنکه تمام برادران خود را از دم تیغ بگذراند.»[18] ولی این جنون برادرکشی سبب شده است که بسیاری از اندیشه‌ها و علوم پیش از زمان سقراط به دست ما برسد.

به دلایلی که سابقاً ذکر شد، ارسطو در نجوم نسبت به اسلاف خود خیلی کم پیشرفت کرد. او نظر فیثاغورس را در اینکه آفتاب مرکز منظومهٔ شمسی است به دور انداخت و این افتخار را به کرهٔ زمین داد؛ ولی رسالهٔ کوچک او در علم کائنات جوّ پر از مشاهدات عالی و نظریات درخشان است. فیلسوف ما می‌گوید آغاز و انجام جهان همچون دایره به هم می‌پیوندد: آفتاب دریاها را تبخیر می‌کند، رودخانه‌ها و چشمه‌ها را می‌خشکاند و بالاخره اقیانوس بی‌پایان را به صخرهٔ صماء مبدل می‌سازد؛ در صورتی که به عکس از سوی دیگر رطوبات صاعده به ابر بدل می‌شود و دوباره به زمین می‌ریزد و از نو دریاها و رودخانه‌ها را تشکیل می‌دهد. همه جا در تغییر و تبدیل است، تغییر و تبدیلی-که نافذ و مؤثر است ولی نامرئی است. مصر ساختهٔ رودخانهٔ نیل است، در طی هزاران قرن رسوبات نیل مصر را به وجود آورده است. جایی دریا زمین را فرا می‌گیرد و جای دیگر زمین از دل دریا بیرون می‌آید؛ اقیانوسها و اقالیم جدیدی پیدا می‌شوند و اقیانوسها و اقالیم کهن ناپدید می‌گردند؛ یک قبض و بسط دائم و کون و فساد پی‌درپی موجب تغییرات در سطح عالم می‌گردد. گاهی این تغییرات عظیم ناگهانی است؛ و مصایب و بلایای بزرگ متناوباً روی زمین را لخت و برهنه ساخته و انسان را دوباره به نخستین ادوار زندگانیش سوق داده است؛ تمدن مانند سیسوفوس* مکرر به قلهٔ عظمت خود رسیده و دوباره از آن قله به اعماق دره غلطیده است و باز از نو صعود پرزحمت خود را از سر گرفته است. از اینجاست که تقریباً یک «تجدد ابدی» در کار است: تمدنی با اکتشافات و اختراعات خود نابود می‌شود و تمدنی دیگر با همان کیفیات جای او را می‌گیرد؛ قرون مظلمه‌ای با پیشروی‌های کند و بطیءْ در اقتصاد و فرهنگ می‌آید و دوباره تجدید حیات علمی و ادبی و هنری شروع می‌شود. شکی نیست که

۱۸. «پیشرفت دانش»، کتاب سوّم، فصل چهارم.

* پادشاه کورنت بود و در غارتگری و بیرحمی مانند نداشت. برطبق اساطیر یونانی، پس از مرگ محکوم شد که سنگ بزرگی را در جهنم به قلهٔ کوهی ببرد و پس از آنکه به قله رسید دوباره به ته دره پرتاب شود و از نو کار خود را شروع کند. هر کار پررنج و بی‌فایده را به کار وی تشبیه کنند.-م.

بسیاری از افسانه‌های عامیانه روایات مبهمی است که از تمدنهای باستانی از میان رفته به یادگار مانده است. داستان بشر در یک حلقهٔ غم‌انگیز تکرار می‌شود برای آنکه هنوز بر کرهٔ زمین که او را با خود می‌برد بخوبی مسلط نشده است.

ج. پایه‌گذاری زیست‌شناسی

ارسطو در حالی که در باغ‌وحش بزرگ خود، غرق در حیرت و اندیشه گردش می‌کرد معتقد شد که انواع بی‌پایان موجودات زنده را می‌توان در یک سلسلهٔ متوالی جا داد که در آن تشخیص هر حلقه‌ای از حلقه‌ای دیگر سخت دشوار است. در موجودات زنده از هر جهت که ملاحظه شود، خواه از جهت ساختمان و شکل حیات، و خواه از نظر رشد و تولید، و خواه از حیث حس و احساس، از پست‌ترین اندامها تا عالیترین آن، سیری تدریجی و نامرئی در ارتقا مشاهده می‌گردد.[۱۹] در پلهٔ زیرین این نردبان به زحمت می‌توان موجود زنده را از جماد جدا کرد. «سیر تدریجی طبیعت از اقلیم جماد به منطقهٔ حیات به نحوی صورت گرفته است که خط مرزی میان آن دو مبهم و مشکوک است»؛ شاید در جمادات نیز درجه‌ای از حیات وجود داشته باشد. همچنین انواعی هستند که نمی‌توان گفت آیا از جنس نباتات هستند یا از حیوانات. همچنانکه در این درجات پست تشخیص جنس یا نوع به علت شباهت زیاد ممکن نیست، در مراحل دیگر حیات، درجات متوالی و اختلاف به اندازهٔ تنوع اشکال و افعال قابل تشخیص است. ولی از مشاهدهٔ این همه انواع زیاد حیرت‌انگیز یک نکتهٔ مسلم می‌شود و آن اینکه سیر تدریجی حیات به سوی پیچیدگی در ساختمان موجود زنده و نیروهای حیاتی است؛[۲۰] و هر اندازه ساختمان موجود زنده پیچیده‌تر گردد و قدرت جنبش صور حیات بیشتر شود، هوش و قوای مدرکهٔ حیوان برتر خواهد بود؛[۲۱] و هر چه به مراحل عالیتر حیات نزدیکتر شویم تخصص در وظایف بیشتر و تمرکز دایمی اعمال بدنی زیادتر خواهد گردید.[۲۲] بتدریج سلسلهٔ اعصاب و مغز پیدا خواهد شد و بالأخره ذهن به طور قطعی برای تسلط بر محیط آماده خواهد گشت.

آنچه قابل ملاحظه است این است که اینهمه شباهتها و درجات مختلف زندگی که به چشم ارسطو می‌خورد، او را به سوی نظریهٔ تطور رهبری نکرد. او عقیدهٔ امپدوکلس را در اینکه تمام اندام و اعضای حیوانات از روی بقای اصلح است نپذیرفت[۲۳] و همچنین این رأی آناکساگوراس را رد کرد که می‌گفت هوشمندی انسان به علت به کار بردن دست برای لمس اشیا است نه به علت حرکت؛ برعکس ارسطو فکر می‌کرد که انسان به علت هوشمندی دستهای خود را به کار انداخت.[۲۴] در حقیقت اشتباهات ارسطو آن اندازه است که برای بنیادگذار علم زیست‌شناسی ممکن است رخ دهد. مثلاً به عقیدهٔ او دخالت عنصر نر در

۱۹. «تاریخ حیوانات»، viii.
۲۰. «دربارهٔ نفس»، ii، ۲.
۲۱. «اجزای حیوانات»، i، ۷، ii، ۱۰.
۲۲. «همان»، iv، ۶ ـ ۵.
۲۳. «دربارهٔ نفس»، ii، ۴.
۲۴. «کتاب اجزای حیوانات»، iv، ۱۰.

تولیدمثل دمیدن حیات است و بس و آنچه ما امروز از تجربیات علم بکرزایی (تولید مثل از راه تخم ماده بدون دخالت عنصر نر) دانسته‌ایم که وظیفهٔ اساسی عنصر نر بارور ساختن جنین است به خصال و صفات پدر تا نسل جدید نسخهٔ تازه و مخلوطی نو از خصوصیات دو نژاد پدر و مادر باشد، بر ارسطو معلوم نشده بود. تشریح بدن انسان در زمان او صورت نگرفته بود و اشتباهات ارسطو مخصوصاً در علم زیست‌شناسی بوده است. او از عمل عضلات و حتی از وجود آنها بی‌خبر بود؛ شریان را از ورید تشخیص نمی‌داد و خیال می‌کرد که عمل مغز خنک ساختن خون است. این عقیدهٔ او قابل اغماض است که می‌گفت درزها و خطوط جمجمهٔ مرد بیشتر از زن است ولی این عقیدهٔ او کمتر قابل اغماض است که انسان در هر پهلوی خود فقط هشت دنده دارد. به‌عقیده ارسطو دندانهای زن کمتر از مرد است[۲۵] و این نه باورکردنی و نه قابل گذشت است.

مع‌ذلک ارسطو علم زیست‌شناسی را بیش از هر یونانی دیگر به جلو برده است (چه آنها که پیش از او بوده‌اند و چه آنها که پس از او بوده‌اند)؛ او مشاهده کرد که مرغان و خزندگان در ساختمان به هم نزدیکند و میمون از حیث شکل واسطهٔ میان چهار پایان و انسان است. ارسطو یک دفعه دلیرانه اعلام کرد که انسان از طبقهٔ حیواناتی است که بچهٔ زنده می‌زایند[۲۶]؛[ما امروز پستانداران می‌گوییم]* و خاطرنشان ساخت که روح کودک به زحمت از روح حیوانات قابل تمیز است.[۲۷] از مشاهدات درخشان او یکی این است که غذا غالباً وضع و روش زندگی را تعیین می‌کند؛ «بعضی حیوانات به حال اجتماع زندگی می‌کنند و بعضی دیگر تنها به سر می‌برند؛ این نوع زندگی با طرز تغذیه و انتخاب آن ارتباط دارد.»[۲۸] ارسطو قانون مشهور «فون بر» را قبلاً پیش‌بینی کرده بود؛ به موجب این قانون در مرحلهٔ نمو و پیشرفت اعضا صفات خاص جنس (مثل گوش و چشم) جلوتر از صفات خاص نوع (مثل شکل دندانها) و صفات خاص شخص (مثل رنگ نهایی چشم) ظاهر می‌گردد.[۲۹] و نیز از دو هزار سال پیش به این اصل اسپنسر پی برده بود که تشخص با توالد و تناسل رابطهٔ معکوس دارد؛ یعنی هر قدر پیشرفت و خصوصیات یک نوع یا یک فرد بیشتر و عالیتر باشد، شمارهٔ نسل آن کمتر خواهد بود؛[۳۰] همچنین اصل برگشت به نـوع یا صنف را شرح و بسط داد یعنی یک صفت بسیار برجسته (از قبیل نبوغ) بر اثر ازدواج ضعیف‌تر می‌گردد و در نسلهای متوالی از میان می‌رود. بسیاری از ملاحظات او در جانورشناسی از طرف

۲۵. گومپرتس، iv، ۵۷؛ تسلر، i، ۲۶۲، پانوشت؛ لیوئیس، ۱۵۸، ۱۶۵، وغیره.
۲۶. «تاریخ حیوانات»، i، ۶؛ ii، ۸.

* ارسطو کلمهٔ viviparous را به کار برده است و دورانت توضیح داده است که همین کلمه را ما امروز mammalas می‌گوییم.—م.

۲۷. «همان»، viii، ۱.
۲۸. کتاب «سیاست»، i، ۸.
۲۹. «تاریخ حیوانات»، i، ۶؛ ii، ۸.
۳۰. «توالد حیوانات»، ii، ۱۲.

زیست‌شناسان متأخر موقتاً رد شد ولی تتبعات جدید صحت آن را ثابت کرد. از قبیل وجود ماهیانی که برای خود لانه دارند و اینکه جنین نهنگ جفت همراه دارد.

بالأخره، ارسطو واضع علم جنین‌شناسی است. خود او می‌گوید: «هر که نمو اشیا را از مبدأ مطالعه کند، بهترین نظر و اطلاعات را دربارهٔ آنها به دست می‌آورد.» بقراط (متولد در ۴۶۰ پیش از مسیح) که بزرگترین اطبای یونان بود نمونهٔ خوبی از روش تجربی به دست داد. وی پوست تخمهای مرغی را در مراحل مختلف دورهٔ جوجه درآوردن می‌شکست و مطالعه می‌کرد؛ مجموعهٔ این مطالعات را در رساله‌ای به نام «دربارهٔ اصل اطفال» درج کرد. ارسطو راه او را دنبال کرد و تجربیاتی به دست آورد که او را به توصیف کیفیت رشد و نمو جوجه قادر ساخت. بیانات او در این باب هنوز مورد تحسین جنین‌شناسان است.[۳۱] ارسطو باید مطالعاتی در زمینهٔ کیفیت توالد و تناسل کرده باشد زیرا او این نظریه را رد می‌کند که جنس کودک مربوط به این است که منی از بیضهٔ راست تولید شود یا از بیضهٔ چپ.[۳۲] مبنای این نظریه بر این بود که اگر یکی از بیضه‌ها را ببندند کودک از جنس دیگری خواهد بود. او بعضی از مباحث جدید علم وراثت را مطرح می‌سازد: زنی از اهل الیس با یک سیاه ازدواج کرد؛ فرزندان او همه سفید بودند ولی در نسل بعد سیاهان ظاهر شدند. ارسطو می‌پرسد: سیاهی در نسل میانه کجا پنهان بود؟[۳۳] دانستن اینکه چگونه باید سئوال کرد خود رسیدن به نیمهٔ راه دانش است.* کارهای ارسطو در زیست‌شناسی با همهٔ آلودگی آن به لغزشها و اشتباهات، بزرگترین کار علمی است که تاکنون کسی توانسته است انجام دهد. اگر ما در نظر بیاوریم که زیست‌شناسی پیش از ارسطو (تا آنجا که اطلاعات ما اجازه می‌دهد) جز پاره‌ای معلومات پراکنده چیزی نبوده است، آن وقت خواهیم دید که کارهای او به تنهایی در این زمینه برای جاویدان ساختن نام او کافی است. با اینهمه ارسطو در این علم فقط پیشاهنگ و طلایه‌دار است.

۵. مابعدالطبیعه و ذات واجب‌الوجود

فلسفهٔ مابعدالطبیعه و «امورعامهٔ» ارسطو بر پایهٔ زیست‌شناسی او قرار گرفته است. در اندرون همهٔ اشیای عالم یک قوهٔ دافعه و نیروی فشاردهنده‌ای موجود است تا او را بزرگتر از آنچه هست بکند. هر شیئی مجموعه‌ای از «صورت» و «هیولا» است. صورت حقیقتی است که از یک مادهٔ خامی به نام هیولی پدیدار شده‌است: و خود این صورت به نوبهٔ خود مادهٔ صورتی عالیتر و برتر خواهد گردید. مثلاً انسان بالغ صورت فعلی کودک است و کودک

۳۱. «اجزای حیوانات»، iii، ۴. ۳۲. لیوئیس، ۱۱۲. ۳۳. گومپرتس، iv، ۱۶۹.

* *Prudens quaestio dimidium scietiae*

ماده و هیولای آن است، در حالی که خود کودک صورت جنین و جنین مادهٔ آن است و همین‌طور جنین صورت نطفه و نطفه هیولی و مادهٔ جنین است تا برسد به مادة‌المواد و هیولای اوّلی که فاقد صورت است. ولی چنین چیزی وجود ندارد زیرا هر شیئی موجودی واجد صورتی است و ماده به وسیعترین معنی خود قوه و امکان صورت و صورت فعلیت و حقیقت نهایی ماده است؛ ماده مانع از این است که صورت به نحو دیگری تجلی یابد، و صورت بنا و شکل وجودی ماده می‌باشد. صورت تنها شکل نیست بلکه قوهٔ متشکله و ضرورت و نیروی دافعهٔ درونی است تا ماده را برای هیئت و هدف مخصوصی راهبری کند؛ صورت تحقق استعداد ماده و مجموع قوای عمل و وجود و صیرورت است که در هر شیئی موجود می‌باشد؛ طبیعت عبارت است از غلبهٔ بر مادّه به وسیلهٔ صورت و پیشرفت دایمی حیات و پیروزی آن.[۳۴]

طبیعتاً هر شیئی در عالم برای استکمال خاص خویش در جنبش است. در میان علل گوناگونی که حادثه‌ای را به‌وجود می‌آورند، علت غایی از همه مهمتر و قطعی‌تر است. تمام اشتباهات و خطایای طبیعت در نتیجهٔ عدم اطاعت ماده است که در مقابل این علت غایی مقاومت می‌ورزد؛ موجودات کریه عظیم‌الجثه یا حقیر و کوتاه از همین راه تولید می‌شوند و منظرهٔ عمومی حیات را زشت و ناجور می‌سازند. رشد و تکامل امر تصادفی و اتفاقی نیست (والا ظهور و تحول اعضای مفید را که تقریباً همه جا محقق است چگونه می‌توان تفسیر کرد؟)؛ هر چیزی از درون خود به سوی معینی راهنمایی می‌شود و این طبیعت و ساختمان و کمال اوّل[۳۵] آن است. در درون تخم‌مرغ سرنوشت آن معین و قطعی شده است و آن اینکه در صورت پرورش از آن مرغ به وجود خواهد آمد نه اردک یا غاز؛ و [به قول سعدی] «درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود.» در نظر ارسطو معنی این امر این نیست که یک مشیت و ارادهٔ خارجی صور و حادثات ارضی را تعیین می‌کند؛ بلکه این تعیین باطنی و داخلی است و از کیفیت ساختمان و نوع شیئ ناشی است. «در نظر ارسطو مشیت الهی در عمل با علل و اسباب طبیعی موافق و مطابق است.»[۳۶]

با این همه خدایی هست، اگرچه این خدا خدای سادهٔ جسمانی که اهل تجسیم و مشبّهه مذهبان می‌گویند نیست زیرا این عقیدهٔ قابل اغماض از مغزهای ناپختهٔ ساده برمی‌خیزد. ارسطو مسئله را از معمای قدیمی حرکت شروع می‌کند و می‌پرسد که آیا حرکت را

۳۴. دانستن این نکته برای نیمی از خوانندگان موجب خوشحالی و برای نیم دیگر مایهٔ تفریح و سرگرمی خواهد بود که ارسطو دوست دارد که برای صورت و ماده، زن و مرد را مثال بزند. مرد مثال صورت و قوهٔ فاعله است و زن مثال ماده و قوهٔ منفعله. موالید اناث نتیجهٔ شکست قوهٔ فاعله در غلبه بر ماده است (کتاب «توالد حیوانات»، ۲ و ۱).

۳۵. enetechy : از کلمهٔ یونانی Entelecheia و مرکب از سه کلمه است (داشتن= echo)، (غایت خود= telos)، (در خود= entos)؛ یکی از آن اصطلاحات عالی ارسطو است که یک فلسفهٔ کامل در آن مضمر است.

۳۶. «اخلاقیات»، i، ۱۰؛ تسلر، ii، ۳۲۹.

آغازی هست یا نه؟ او نمی‌خواهد امکان حرکت بی‌آغاز و ازلی را قبول کند اگرچه مادهٔ ازلی را قبول دارد. ماده می‌تواند ازلی باشد زیرا آن فقط امکان و استعداد دایمی صور مستقبل است؛ ولی باید دید که این توالی عظیم تشکل و حرکت که جهان خالی را از اشکال بی‌پایان پر ساخته است کی و چگونه آغاز شده است؟ ارسطو می‌گوید حرکت محققاً مبدأیی دارد و اگر بخواهیم در یک تسلسل ملال‌انگیز که مسئله را بلانهایت قدم به قدم عقب می‌برد وارد نشویم باید یک محرک اوّل غیرمتحرک* به‌عنوان اصل مسلم قبول کنیم. این موجود جسمانی و مرکب نیست، لامکان است، جنس ندارد، عواطف و احساسات ندارد، لایتغیر و کامل و ازلی است. خدا آفریننده نیست بلکه محرک عالم است؛ او عالم را می‌گرداند؛ نه مانند یک قوهٔ مکانیکی بلکه به‌عنوان علت‌العلل همهٔ شئون و افعال و اعمال عالم؛ «خداوند جهان را چنان می‌گرداند که معشوقی عاشق خود را.»[37] خدا علت غایی طبیعت است؛ هم راننده و هم مقصد اشیاء است؛ صورت عالم و مبدأ حیات و مجموع قوای حیاتی آن است؛ غایت و هدف دایمی و قائم‌بالذات جهان و نفس نیرودهندهٔ کل اشیاء است؛ قدرت محضه[38] و به قول فلاسفهٔ اسکولاستیک فعل محض** است و شاید همان «نیرو»ی مرموز فیزیک و فلسفهٔ جدید می‌باشد. خدا در نظر ارسطو به قوهٔ مغناطیسی بیشتر شباهت دارد تا به یک شخص.[39]

با وجود این، خدای ارسطو موجودی است عالم به ذات خود [خودآگاه؛ شاعر به نفس.ـم] و تقریباً روح مرموزی است؛ زیرا خدای ارسطو هیچ کاری نمی‌کند، برای آنکه میل و شوق و خواهش ندارد و چنان فعل محض است که هیچ فعلی از او سر نمی‌زند. چون کمال مطلق است نمی‌تواند به چیزی میل کند و چون نمی‌تواند به چیزی میل کند پس هیچ کار نمی‌کند. کار او فقط مشاهدهٔ جوهر اشیاء است و چون خود او مبدأ و جوهر اشیاء و صورت همهٔ صورتهاست، این مشاهده، مشاهدهٔ ذات خویش است.[40] بیچاره خدای ارسطو! شبیه پادشاهانی است که خود کاری نمی‌کنند و همه را به دست درباریان و عمال خود می‌سپارند «پادشاهی است که سلطنت می‌کند نه حکومت.» جای تعجب نیست که انگلیسیها این‌قدر ارسطو را دوست دارند؛ زیرا پادشاه آنان نمونه‌ای از خدای ارسطوست.

بلکه خدای ارسطو نمونه‌ای از خود اوست؛ زیرا این فیلسوف مشاهده را به قدری دوست داشت که تصور ذات خدا را فدای آن کرد. خدای ارسطو نمونهٔ کاملی از خود اوست؛ آرام و بی‌جنب و جوش بر عرش خود لمیده است و از غوغا و ادناس و پلیدیهای این جهان به دور است؛ یک دنیا با حکّام فیلسوف افلاطون و یهوهٔ یهود، که از خون و گوشت مرکب است، و

* *Primum mobile immotum*

** *Actus purus*

۳۷. «مابعدالطبیعه» ix، ۷.
۳۸. «همان» xii، ۸.
۳۹. گرانت، ۱۷۳.
۴۰. «مابعدالطبیعه» xii، ۸؛ «اخلاق»، ۸.

با آب غمخوار و دلسوز مسیحیان فرق دارد.

۶ . روانشناسی و ماهیّت هنر

روانشناسی ارسطو با همان تاریکی و تردید و غموض آمیخته است. مطالب جالب توجّه در آن زیاد است؛ قدرت عادت تأیید و تأکید شده و نخستین‌بار ارسطو آن را «طبیعت ثانیه» نامیده است. قوانین تداعی معانی به‌وضوح تمام بیان شده، اگرچه بسط و تکمیل نیافته است. ولی دو مسئلهٔ غامض مبحث نفس فلسفه، یکی مسئلهٔ جبر و اختیار و دیگری بقای روح، لاینحل و مشکوک مانده است. ارسطو بارها مانند یک طرفدار جبر علّی سخن می‌راند— «ما نمی‌توانیم خود را از آن حالت که هستیم بیرون آورده تغییر دهیم»؛ ولی دوباره بر ضد جبر علّی استدلال می‌کند و می‌گوید ما می‌توانیم آیندهٔ خود را انتخاب کنیم، به این معنی که محیطی را که ما را تربیت می‌کند تغییر دهیم؛ و چون ما با انتخاب رفقا و کتب و اشتغالات و سرگرمیهای خود می‌توانیم برای خود صفات و سجایای دیگری کسب کنیم پس آزاد و مختاریم.[41] ولی او جواب آمادهٔ جبریون را پیش‌بینی نکرده بود که همین انتخاب مؤثر در کسب و تغییر صفات و سجایا، معلول علل سابق بر خود می‌باشد و آن علل عبارت است از وراثت که از عهدهٔ انتخاب ما بیرون است و محیطی که قبل از رشد اراده و اختیار، ما در آن زندگی کرده‌ایم. او همواره بر این نکته تکیه می‌کند که مدح و ذم معمول در میان بشر بر فرض مسئولیت اخلاقی و آزادی و اختیار بنا شده است. ولی متوجّه این نکتهٔ دیگر نبوده است که یک نفر جبری از همین مقدمه درست نتیجهٔ معکوس می‌گیرد؛ به این معنی که خود این مدح و ذم، یکی از علل و عوامل افعال اشخاص است.

نظریهٔ ارسطو دربارهٔ روح با تعریف جالبی آغاز می‌گردد. روح مبدأ کامل تمام اعضا و مجموع نیروها و اعمال آن است. در نباتات نفس نامیه فقط قوهٔ غاذیه و مولده است؛ در حیوانات نفس حیوانی، علاوه بر آن قوهٔ حساسه و محرکه نیز می‌باشد؛ و درانسان نفس ناطقه یعنی قوهٔ عقل و اندیشه است.[42] روح به معنی مجموع قوای بدنی نمی‌تواند بدون بدن زندگی کند؛ روح و جسم همچون موم و نقوش آن است که فقط در تعقل از هم جدا هستند ولی درحقیقت شیءِ واحدی می‌باشند؛ روح در بدن مانند آن ماده‌ای نیست که سامری در گوساله زرین ریخت و آن را به صدا درآورد [عِجلاً جَسداً لهُ خوار].* و یک نفس خاص مشخص فقط متعلق به بدن خویش است و با آن زندگی می‌کند. با اینهمه روح چنانکه ذیمقراطیس میل دارد، مادی نیست و فنا و زوال‌پذیر نمی‌باشد. قسمتی از قوهٔ عقلانی

۴۱. «اخلاق نیکوماخوسی» iii، ۷. ۴۲. «دربارهٔ نفس»، ii.

* مؤلف دایدالوس را مثال زده که با ریختن زیبق در صورت چوبی آفرودیته (ونوس) آن را به حرکت درآورد. مثال بالا را مترجم از قرآن اقتباس کرده است.—م.

انسان، یعنی آنچه مربوط به حافظه است، فناپذیر است زیرا حامل حافظه بدن است و با آن می‌میرد. امّا «عقل فعال» که عقل محض است از حافظه مستقل است و فانی نمی‌شود. عقل فعال کلی است و از بدن جزئی متمایز است؛ آنچه بعد از بدن می‌ماند، شخص با احساسات و امیال و عواطف نیست بلکه قوهٔ عاقله است به شکل مجرد و غیرجسمانی.[۴۳] خلاصه ارسطو روح را تجزیه می‌کند و متلاشی می‌سازد تا آن را باقی و جاودانی سازد؛ نفس باقی و جاودانی «عقل محض» است و با عالم مادی آلوده نیست همچنانکه خدای ارسطو فعل محض است و با افعال علم آغشته و آلوده نمی‌باشد. هر کس بتواند دل خود را با این علم الاهیات راضی و خوش کند مختار است و بحثی بر او نیست ولی ممکن است کسی از خود بپرسد آیا این مائدهٔ فلسفی که ارسطو تهیه دیده است راه فرار عاقلانه‌ای از جام شوکران حزب مخالف مقدونیان نمی‌باشد؟

در میدان دیگری از روانشناسی که جولان در آن سالمتر و از خطر دورتر است، ارسطو بهتر وارد شده و تا آخر رفته است. در این میدان است که وی تقریباً بحث زیباشناسی را به‌وجود آورده و نظریهٔ زیبایی وهنررا ابداع کرده است. ارسطو می‌گوید ابداع هنری نتیجهٔ رغبت شدید به ایجاد اشکال و صور و شوق وافر به بیان و تعبیر احساسات است. اساساً هنر عبارت است از تقلید طبیعت و آینه‌ای است در مقابل آن.[۴۴] انسان از تقلید لذت می‌برد و ظاهراً این حس در حیوانات پایینتر وجود ندارد. ولی هدف هنر تنها نمایش ظواهر اشیاء نیست بلکه معانی باطنی آن را نیز می‌خواهد بیان کند، زیرا حقیقت اشیاء در درون آنها نهفته است نه در تفصیلات و جزئیات ظاهری. در توصیف جدی و معتدل تراژدی «اودیپ شهریار»، اثر سوفوکلس، حقیقت بیشتری نهفته است تا در گریه‌ها و ناله‌های «زنان تروا».

برازنده‌ترین نوع هنر آن است که هم با عقل و هم با احساسات سر و کار داشته باشد (همچنانکه کمال یک سمفونی تنها در هماهنگی و تتابع الحان نیست، بلکه در ماهیت و بسط دامنهٔ وسعت آن است)؛ و لذت عقلانی که از درک یک هنر حاصل می‌شود عالیترین لذتی است که انسان می‌تواند به آن برسد. از اینجاست که یک کار هنری باید به شکل، و بالاتر از آن به وحدت نظر داشته باشد زیرا که وحدت ستون اصلی و کانون مرکزی شکل و هیئت هنر است. مثلاً، یک نمایشنامه باید وحدت عمل را حفظ کند و به حوادث کلی یا جزئی منحرف کننده توجهی ننماید[۴۵]، ولی هنر کار مهمتری دارد و آن تصفیه است. احساساتی که در نتیجهٔ قیود و محدودیتهای اجتماعی در انسان فشرده و متراکم می‌گردند و مستعد آنند که نتایج ناگهانی و مضر به حال اجتماع بار آورند، بر اثر اغراء و تحریک مباح و بی‌ضرری که در تئاتر و نمایش به وجود می‌آید تصفیه شده، رقیق می‌گردند.

۴۳. «دربارهٔ نفس»، ii ٤١٤، ٤٤iii، ٥. ۴۴. «بوطیقا» (کتاب فن شعر)، i، ١٤٤٧.

۴۵. ارسطو فقط یک جمله دربارهٔ وحدت زمان گفته است؛ آنچه از قوانین «وحدات ثلاثه» به او نسبت می‌دهند از جعلیات متأخرین است (نوروود، «تراژدی یونانی»، ص ۴۲، ملاحظات).

چنانکه تراژدی با بیدار ساختن احساس شفقت و ترس موجب جلا و تصفیهٔ این احساسات می‌شود.[۴۶] ارسطو از بعضی نکات بارز تراژدی غافل مانده است (مانند مبارزهٔ آرا و شخصیتها)؛ ولی نظریهٔ تصفیهٔ او برای تفهیم قدرت مرموز هنر بی‌اندازه مفید بوده است. ارسطو با مهارت درخشانی که در پافشاری و استقامت داشته است همهٔ میدانهای بحث و نظر و اندیشه را درنوردیده و به هر چه دست یازیده آن را با لطف خاصی بیاراسته است.

۷. اخلاق و حقیقت سعادت

با اینهمه هر چه ارسطو پیش می‌رفت و جوانان برای آموزش و پرورش روح خود گرد سر او بیشتر حلقه می‌زدند، توجّه او از جزئیات و تفاصیل علمی بیشتر به سوی مسائل پیچیده و پهناور رفتار و کردار انسانی معطوف می‌گردید. او بصراحت و روشنی دریافت که در رأس تمام مسائل عالم طبیعت مطلبی قرار دارد که ام‌المسائل است و آن اینکه بهترین راه زندگی چیست؟ خیر اعلی در زندگی کدام است؟ فضیلت چیست و ما سعادت و کمال را چگونه باید به دست بیاوریم؟

ارسطو در علم اخلاق سادگی واقع‌بینانه‌ای دارد، تربیت علمی او موجب شد که از تبلیغ افکار مافوق استطاعت بشری و نصایح توخالی پرهیز کند. سانتایانا می‌گوید: «به عقیدهٔ ارسطو طبیعت انسانی در کمال سلامت و استحکام است؛ هر امر معنوی عالی یک پایهٔ طبیعی دارد و هر امر طبیعی به سوی یک هدف معنوی عالی در پیشرفت و انبساط است.» ارسطو آزادانه اعلام می‌کند که هدف زندگی خیر فی ذاته نیست بلکه سعادت و خوشبختی است. «زیرا ما سعادت را به خاطر نفس سعادت می‌جوییم نه برای چیز دیگر؛ درصورتی که لذت و شرافت و علم را برای آن می‌خواهیم که خیال می‌کنیم می‌تواند ما را به سوی سعادت رهبری کند.»[۴۷] ولی ارسطو می‌گوید که تعریف سعادت به «خیر مطلق» توضیح واضحات است؛ آنچه مطلوب است تعریف روشنی از حقیقت سعادت و وسایلی است که ما را به آن می‌رساند. او امیدوار است که با تشخیص مابه‌الامتیاز انسان از دیگر اشیاء، بتواند این مهم را انجام دهد. زیرا باید چنین فرض کرد که سعادت انسان در آن است که صفات و استعدادها و وظایف خاص انسانی را به حد کمال برساند. حال باید متوجّه بود که بالاترین صفت ممتاز و خاص انسان نیروی تفکر و اندیشهٔ او است و به این وسیله است که او از همهٔ حیوانات گذشته و بر تمام آنها تسلط پیدا کرده است، و هرچه این قدرت بالاتر رود مزیت و برتری او بیشتر خواهد گردید.

پس، شرط اساسی سعادت زندگی عقلانی است که قدرت و افتخار خاص انسانی

۴۶. «بوطیقا» (کتاب فن شعر)، vi، ۱۴۴۹. ۴۷. «اخلاق نیکوماخوسی»، i، ۷.

است؛ بقیه، شرایط و اسباب مُعَده و تبعی محسوب می‌شوند. فضیلت یا بهتر بگوییم «کمال»[۴۸] در حکم صحیح و تسلط بر نفس و اعتدال در امیال و شهوات و تحصیل عاقلانهٔ وسایل است. کمال به مال و حسن‌نیت نیست بلکه در آزمودگی تام و تجربهٔ مرد کاملاً تربیت یافته است. برای وصول به فضیلت و کمال، یک راه هست که شخص را از آفات تأخیر و انحراف باز می‌دارد و آن راه وسط و اعتدال است؛ «الیمین والشمال مضلة والجادة الوسطی هی الطریقة.»* برای هر خُلقی می‌توان سه مرحله قایل شد که مرحلهٔ اوّل و آخر افراط و تفریط است و عیب شمرده می‌شود، و مرحلهٔ وسطی صفت فضیلت و کمال است. بنابراین میان جبن و تهور شجاعت است و میان خست و اسراف، اقتصاد. شرافت‌خواهی میان پست‌همتی و جاه‌طلبی است و تواضع میان تکبر و حقارت قرار دارد. حقیقت‌گویی میان لاف‌زنی و کم‌سخنی است و خوش‌خُلقی میان مسخرگی و ترشرویی. میان عصبانیت و مداهنه رفق و مجاملت است و میان تردید و دودلی «هملت» و جنب و جوش بیحاصل «دون کیشوت» تسلط بر نفس و خویشتن داری.[۴۹] پس «صحیح و درست» در فن اخلاق با «صحیح و درست» در ریاضیات چندان اختلافی ندارد و معنی آن عمل صحیحی است که به نتیجهٔ صحیح منتهی گردد.

حد وسط، به معنی هندسی آن نیست؛ یعنی نقطه‌ای نیست که درست از دو طرف فاصله باشد، بلکه حد وسط در اخلاق با اوضاع و احوال فرق می‌کند و تنها عقول پخته و قابل‌انعطاف با اوضاع آن را درک می‌کنند. کمال هنری است که به تجربه و عادت حاصل می‌گردد اینکه ما کار صحیح می‌کنیم برای آن نیست که کامل و بافضیلت هستیم بلکه چون کار و عمل ما صحیح بوده است فضیلت و کمال به‌دست آورده‌ایم. «این فضایل را انسان با اعمال خویش کسب می‌کند.»[۵۰] ما همانیم که همواره و دائماً از ما سرمی‌زند، پس کمال عمل نیست بلکه عادت است. «نیکی انسان در آن است که روح او در تمام زندگیش در راه کمال قدم زند؛... زیرا همچنانکه با یک گل بهار نمی‌شود نیکی یکروزه یا چند روزه شخص را کامل و سعادتمند نمی‌سازد.»[۵۱]

جوانی سن افراط و تفریط است: «اگر جوانی مرتکب خطایی شد دائماً در یکی از دو طرف افراط و تفریط قرار دارد.» اِشکال بزرگ دورهٔ جوانی (که غالباً به سنّ کهولت نیز

۴۸. برای ترجمهٔ کلمهٔ یونانی ***arete*** شاید کلمهٔ ***excellence*** [به معنی کمال] مناسبتر باشد. معمولاً این کلمه را به غلط به ***virtus*** [به معنی فضیلت] ترجمه کرده‌اند. کسی که کتب افلاطون و ارسطو را می‌خواند با گذاشتن کلمهٔ کمال به جای فضیلت از اشتباه برکنار خواهد ماند. کلمهٔ یونانی ***arete*** و کلمهٔ لا تینی ***virtue*** هر دو متضمن کمال مردی است (***Ares***، خدای جنگ؛ ***Vir***، یک مرد). قدمای یونان و لا تین کمال را فضیلت مرد می‌دانستند در صورتی که مسیحیان قرون وسطا آن را صفت زن می‌شمردند. [با «مردی و مردانگی» در زبان فارسی مقایسه شود. ــم.]

* از کلمات قصار منسوب به حضرت امیر است که مترجم به جهت مناسبت کامل، آن را در متن گنجانید. ــم.

۴۹. «اخلاق نیکوماخوسی»، i، ۷.　۵۰. «اخلاق نیکوماخوسی»، ii، ۴.　۵۱. «همان»، i، ۷.

بسط داده می‌شود) این است که از افراط بیرون برود بدون آنکه به تفریط برسد یا از تفریط درآید بی‌آنکه به افراط منتهی شود. زیرا هر یک از این دو طرف به آسانی به طرف دیگر منجر می‌گردد، خواه از راه غلو در اصلاح و خواه از راه دیگر. آدم مداهنه‌کار گاهی مبدل به شخصی می‌شود که دائماً «قُر» می‌زند و شخص زبون در خطر افتادن به گرداب کبر و غرور است.[۵۲] اشخاصی که از افراط و تفریط خود آگاهند نام فضیلت را به طرف مخالف می‌دهند نه به حد وسط. و این ممکن است گاهی به‌نفع آنها تمام شود زیرا اگر ما از افراطی بودن خود آگاه باشیم «طرف دیگر را در نظر خواهیم گرفت و به سوی آن حرکت خواهیم کرد و بدین‌ترتیب به حد وسط خواهیم رسید، ... چنانکه اگر کسی بخواهد تختهٔ خم شده را راست کند سعی می‌کند آن را به طرف دیگر خم سازد.»[۵۳] امّا کسانی که از افراطی بودن خویش آگاه نیستند حد وسط را بالاترین عیوب می‌شمارند؛ «آنها مرد میانه‌رو را به افراط یا تفریط نسبت می‌دهند؛ مرد جبان شخص شجاع را متهور می‌شمارد، همچنانکه متهور شجاع را جبان می‌داند و همین‌طور است حالات دیگر»؛[۵۴]ــ در سیاست امروز نیز کار به همین منوال است. محافظه‌کاران آزادیخواهان را «رادیکال» می‌خوانند و «رادیکال»ها آزادیخواهان را محافظه‌کار می‌نامند.

واضح است که این نظریهٔ حدوسط، تشکیل یک صفت بارز و جالبی است که تقریباً در تمام روشهای فلسفی یونانی دیده می‌شود. افلاطون هنگامی که فضیلت را هماهنگی در عمل می‌داند به همین مطلب نظر دارد و همچنین مقصود سقراط از وحدت علم و فضیلت همین بود. «عقلای سبعهٔ یونان» قدیم بر معبد آپولون در دلفی جمله‌ای نوشته بودند که مشعر به همین مطلب بود و آن اینکه: «از افراط پرهیز کن.»* شاید، چنانکه نیچه می‌گوید،[۵۵] علت این امر آن است که یونانیان را از حرارت و شدت و تندی، که مخصوص طبیعتشان بود، باز دارند؛ شاید صحیحتر این باشد که بگوییم این نظریه‌ها انعکاس عقیدهٔ یونانیان است مبنی بر اینکه عواطف و شهوات به خودی خود عیب شمرده نمی‌شوند، بلکه مواد خامی هستند که اگر به افراط و بی اعتدالی مصرف شوند عیب و رذیلت خواهند گردید و اگر به اندازه و اقتصاد به کار برده شوند جزو فضایل محسوب خواهند شد.[۵۶]

۵۲. افلاطون می‌گوید: «کبر و غرور آنتیستنس کلبی (که خود را سخت حقیر می‌شمرد و لباس ژنده و پاره می‌پوشید) از سوراخهای لباس پارهٔ او پیداست. ۵۳. «اخلاق نیکوماخوسی»، ii، ۹.

۵۴. «همان»، ii، ۸.

* *meden agan*

۵۵. در کتاب «ظهور تراژدی» ۵۶. مقایسه شود با فرضیه‌ای در جامعه‌شناسی که نظیر همان عقیده است: «ارزشها هیچوقت مطلق نیستند بلکه نسبی هستند. ... بعضی از خصال در طبیعت بشر نادر و کمیاب شناخته شده‌اند؛ از این‌رو برای آن ارزش فوق‌العاده‌ای قائل می‌شویم... و آن را ترغیب و تربیت می‌کنیم؛ ولی اگر همان‌صفت به حد وفور در همه کس پیدا شود آن را عیب می‌شماریم و سعی می‌کنیم که از خود دور کنیم.» کارور، «مطالعاتی درعدالت اجتماعی».

ولی فیلسوف واقع‌بین ما می‌فرماید که حد وسط تنها عامل و یگانه رمز سعادت نیست بلکه مال و حطام دنیوی نیز تا اندازه‌ای لازم است، زیرا فقر شخص را زبون می‌کند و چشم او غالباً به دست دیگران است. در صورتی که مال و منال شخص را از آز و طمع دور می‌کند و راحت و فراغی می‌آورد که موجب می‌شود شخص استعداد خود را به کار ببرد. از میان اسباب و معدات خارجی سعادت، دوستی از همه شریفتر و برتر است. در حقیقت دوستی برای دوران خوشبختی لازمتر از دوران بدبختی است زیرا وقتی خوشبختی تقسیم شود افزونتر می‌گردد. دوستی و صداقت از عدالت نیز مهمتر است؛ زیرا «اگر مردم همه با هم دوست شدند عدالت لازم نخواهد بود؛ ولی اگر مردم همه عادل شدند باز از دوستی مستغنی نخواهند گردید.» «دو رفیق یک روحند در دو جسم.»

[انا من اهوی ومن اهوی انا　　نحن روحان حللنا بدنا
من کیم لیلی و لیلی کیست من　　ما یکی روحیم اندر دو بدن]*

ولی دایرهٔ دوستی باید محدود شود؛ «کسی که دوستان زیاد دارد، هیچ دوست ندارد»؛ و «دوستی کامل و تمام‌عیار با اشخاص زیاد ممکن نیست.» دوام دوستی که از روی اعتدال و ملایمت باشد از دوستیهای بسیار گرم و پرهیجان متغیر بیشتر است. دوستی با دوام مستلزم ثبات اخلاق است. رفاقتهای ناپایدار که همچون «فانوس خیال»** در تغیر و تبدل است به علت عدم ثبات اخلاق و مزاج است. دوستی نیازمند برابری و همپایگی است زیرا در غیر این صورت یکی مرهون دیگری خواهد بود و پایهٔ دوستی لغزان و لرزان خواهد گردید. «نیکوکاران کسانی را که مورد احسان آنها قرار گرفته‌اند بیشتر دوست خواهند داشت تا اینها نیکوکاران را. غالب مردم علت این امر را در این می‌دانند که نیکوکاران به منزلهٔ طلبکارانند و آنها که نیکی و احسان دیده‌اند در حکم بدهکاران،... و بدهکاران نمی‌خواهند روی طلبکاران را ببینند درحالی که طلبکاران آرزومند بقا و حیات بدهکارانند.» ارسطو این تفسیر را رد می‌کند و ترجیح می‌دهد که نیکوکاران را به هنرمندان تشبیه کند و همچنانکه هنرمند اثر خود را دوست دارد و مادر بچهٔ خود را، نیکوکار نیز شخص مورد احسان خویش را بیشتر دوست دارد. ما آنچه را که ساخته و پرداختهٔ ماست دوست می‌داریم.[۵۷]

* دو شعر مزبور را مترجم، به علت مناسبت کامل در متن گنجانید.ـ م.

** «فانوس خیال» را به جای kaleidoscope گذاشتیم. کالئیدوسکوپ استوانه‌ای است که در آن آینه‌هایی تعبیه شده است و اشیای درون لوله را به انحای مختلف و متناسب نشان می‌دهد؛ «فانوس خیال» فانوسی بود که بر شیشه یا کاغذ دور آن، صورتهایی رسم می‌کردند و آن دائماً در حرکت بود. این شعر خیام را در نظر بیاورید:

این چرخ فلک که ما در او حیرانیم　　فانوس خیال از او مثالی دانیم
خورشید چراغ دان و عالم فانوس　　ما چون صوریم کاندرو گردانیم

۵۷. «اخلاق نیکوماخوسی» viii و ix.

با اینهمه اگر چه مال و منال و دوستی برای سعادت لازم است، اصل و جوهر سعادت در خود ماست و آن دانش کامل و صفای روح است. لذایذ حسی مسلماً راه خوشبختی نیست؛ همچنانکه سقراط به کسانی که سعادت را در لذایذ حسی می‌دانند می‌گوید: لذت حسی مستلزم دور است، مثل اینکه اگر احساس خارش بکنیم با ناخن خود را می‌خاریم و چون با ناخن خود را می‌خاریم حس خارش می‌کنیم. سیاست نیز راه سعادت نیست زیرا در آن ما در معرض هوا و هوس مردم قرار می‌گیریم و هیچ چیز ناپایدارتر و متغیرتر از اخلاق عامهٔ مردم نیست. نه، سعادت نه این است و نه آن، بلکه لذت عقلانی است و ما می‌توانیم این لذت را هنگام درک حقایق دریابیم. «غرض و هدف عمل عقلانی چیزی جز خود آن نیست؛ لذت آن در نفس این عمل است که به محض حصول، آن را به عمل بیشتر ترغیب و تحریص می‌کند؛ این لذتی است که مستقل است یعنی بجز خود به چیز دیگری برای درک لذت نیازمند نیست. مثل سایر لذات خستگی پذیر نیست و پس از استیفای آن، استعداد درک لذات بیشتر می‌گردد؛ آری چون این صفات مخصوص و منحصر به لذت عقلانی است، کمال سعادت و خوشبختی نیز در آن است.»[58]

مع ذلک، انسان کامل در نظر ارسطو آن نیست که به علم مابعدالطبیعه اشتغال بورزد.

مرد کامل خود را بی جهت به خطر نمی‌اندازد، زیرا اشیایی که واقعاً جلب نظر او را می‌کند خیلی کم است؛ ولی در مواقع سخت برای فداکردن جان خود نیز حاضر است، زیرا می‌داند که حیات تحت شرایط معینی باارزش است. او حاضر است که به مردم خدمت کند ولی از احسان و خدمت دیگران به خود شرمگین است، زیرا خدمت و احسان به دیگران نشانهٔ برتری، و قبول احسان علامت زیردستی است... او در سرگرمیهای عامهٔ مردم شرکت نمی‌کند... در حب و بغض صریح است؛ گفتار و کردار او با صراحت و استقلال توأم است زیرا اعتنایی به مردم و اشیاء ندارد... او از ستایش دیگران مغرور نمی‌شود، زیرا در نظر او چیز مهمی نیست. او نمی‌تواند به کسی جز دوستان خویش خوش‌خدمتی کند؛ زیرا خوش‌خدمتی از خصال بردگان است. ...او بدیهای دیگران را در یاد نگاه نمی‌دارد و اگر کسی به جای او بدی کرد فراموش می‌کند و درمی‌گذرد. ...به حرف‌زدن زیاد علاقه‌مند نیست. ... او اهمیتی نمی‌دهد که او را بستایند یا از دیگران بدگویی کنند. او بدی دیگران و حتی دشمنان خود را نمی‌گوید مگر به روی ایشان. رفتار او ملایم و صدای او وزین و سنگین و گفتار او معتدل است. زود عصبانی نمی‌شود و از جا درنمی‌رود زیرا آنچه در نظر او مهم است خیلی کم است. صدای حاد و بلند و گامهای تند مال کسی است که به اشیاء زیاد توجّه دارد. او حوادث زندگی را با شایستگی و خوشی استقبال می‌کند و از اوضاع و احوال بهترین استفاده را می‌نماید؛ مانند سردار ماهری که قوای محدود خود را در فن لشکرکشی به بهترین وضعی مورد استفاده قرار می‌دهد. او بهترین رفیق خویش است و از تنهایی لذت می‌برد؛ همچنانکه شخص عاری

۵۸. «همان»، x، ۷.

از فضایل و کمالات دشمن خویش است و از تنهایی در وحشت می‌ماند.»[۵۹]

چنین است مرد کامل در نظر ارسطو.

۸. سیاست

الف. مسلک اشتراکی و مسلک محافظه کاری

طبیعی است که از چنین اخلاقی که مبنی بر اصول نجابت و اشرافی باشد، یک فلسفهٔ سیاسی آریستوکراسی حقیقی به‌وجود خواهد آمد و نتیجه‌ای جز این نخواهد داشت. از معلم سلطانِ وقت و شوهر یک شاهزاده خانم نمی‌توان انتظار داشت که به وضع عامهٔ مردم و حتی طبقهٔ بازرگانان توجّهی داشته باشد؛ هر جا که منبع درآمد ما باشد فلسفهٔ ما نیز آنجا خواهد بود. ولی علاوه بر این، ارسطو از صمیم قلب محافظه‌کار بود و این به علت مصایب و اضطراباتی بود که از دموکراسی یونانی برخاسته بود؛ وی، مانند اغلب دانشمندان، آرزومند نظم و آرامش و امنیت بود و احساس می‌کرد که وقت غوغا و جنجال سیاست نیست. تغییرات اساسی برای جامعهٔ ثابت و پایدار در حکم تجمل است؛ ما وقتی می‌توانیم تغییراتی در اشیاء بدهیم که آن اشیاء را محکم در دست داشته باشیم. به‌طورکلی ارسطو معتقد است که «تغییر سریع قوانین کار خوبی نیست؛ و اگر فایدهٔ تغییر جزئی باشد بهتر آن است که از نقایص قانون و قانونگذار با تسامح فلسفی چشم‌پوشی کنیم. فایدهٔ تغییر قوانین برای مردم کمتر از زیان آن است؛ زیرا در نتیجهٔ تغییر دایمی قوانین مردم به آن بی اعتنا شده و عادت به عدم اطاعت از آن می‌کنند.[۶۰] توانایی قانون به تأمین اطاعت و رعایت مردم و بالنتیجه به حفظ ثبات سیاسی بیشتر بسته به عادت مردم به آن است؛«و نسخ سریع قوانین سابق و وضع قوانین لاحق موجب ضعف در ماهیات کلیهٔ قوانین خواهد گردید.»[۶۱] «بگذار از تجربیات قرون گذشته عبرت بگیریم؛ اگر این گونه چیزها سودمند بود حتماً در طی سالیان دراز معلوم می‌شد و مجهول نمی‌ماند.»[۶۲]

«این‌گونه چیزها» در گفتار ارسطو مسلماً اشاره به جامعهٔ اشتراکی افلاطون است؛ ارسطو با نظریهٔ اصالت کلیات افلاطون و با حکومت آرمانشهری او مخالف بود. او در تصویری که استاد کشیده بود لکه‌هایِ سیاه زیاد می‌دید و از اینکه حکام فیلسوف افلاطون مجبور هستند در جایی مانند سربازخانه با هم زندگی کنند دلخوش نبود و به علت محافظه کاری، صفات فردی و تشخص و آزادی را بر قدرت و عظمت اجتماع ترجیح می‌داد.

۵۹. «اخلاق نیکوماخوسی»، iv، ۳. ۶۰. «سیاست»، ii، ۸. ۶۱. «همان»، ۷، ۸.
۶۲. «همان»، ii، ۵.

او به این امر که در یک اجتماع همه با هم برادر و خواهر باشند و بزرگتران پدر و مادر کوچکتران محسوب گردند، اهمیت نمی‌داد و می‌گفت اگر همه با هم برادر باشند، هیچ کدام با هم برادر نیستند؛ و «پسرعم حقیقی بودن چقدر از فرزندبودن به اصطلاح افلاطون بهتر است!»[۶۳] در اجتماعی که زنان و فرزندان مشترک باشند، «عشق از میان خواهد رفت... دو امر است که بیشتر از همه موجب محبت و رعایت و مواظبت می‌گردد: یکی آنکه شئ حقیقتاً متعلق به خود شما باشد؛ و دیگر آنکه عشق حقیقی را در شما برانگیزد ــ در اجتماعی که افلاطون پیشنهاد می‌کند چنین چیزهایی وجود نخواهد داشت.»[۶۴]

شاید در زمانهای گذشته، هنگامی که خانواده تنها اجتماع وگله‌داری و کشاورزی ساده تنها راه زندگی بود، یک جامعهٔ اشتراکی وجود داشته است. ولی «در اجتماعی که کارها و وظایف بیشتر تقسیم شده است،» و تقسیم کار به شعبی که از لحاظ اهمیت متفاوت است موجب عدم تساوی طبیعی افراد گشته است، مسلک اشتراکی نمی‌تواند حکومت کند زیرا در آن برای تشویق استعدادهای عالی محرک کافی و لازم وجود ندارد. برای کارهای سخت محرکی لازم است و آن جلب نفع است و برای صنعت و اداره و مواظبت امور یگانه مشوق همانا مالکیت شخصی است. اگر همه کس مالک همه چیز باشند، هیچکس از هیچ چیز مواظبت نخواهد کرد. «چیزی که عدهٔ زیادی از مردم در آن مشترک باشند، وقت کمتری دربارهٔ آن مبذول خواهد گردید. هر کسی بیشتر از همه به مال شخصی خود می‌اندیشد و اموال عمومی بندرت مورد توجّه او می‌تواند باشد.»[۶۵] و «همیشه با هم زندگی کردن و اموال مشترک داشتن مشکل است و این اِشکال مخصوصاً در مالکیت عمومی بیشتر است. در مسافرتهای جمعی، (حال ازدواجهای جمعی و اشتراکی را کنار می‌گذاریم) عموماً بر سر چیزهای جزئی و غیرمهم نزاع در می‌گیرد وباعث به هم خوردن جمع می‌شود و این خود نمونهٔ خوبی برای نشان‌دادن اشکالات زندگی اشتراکی است.»[۶۶]

«مردم برای شنیدن مطالبی از جمهوری خیالی افلاطون راغبند و به سهولت باور می‌کنند که دوستی و صداقت عمومی در آن جمهوری امری بسیار عالی است و مخصوصاً اگر معایب اجتماع فعلی را،... که گفته می‌شود نتیجهٔ مالکیت فردی است به آنان گوشزد کنند. این معایب درست علت دیگری دارد و آن ضعف طبیعت بشری است.[۶۷] علم سیاست علم آدم‌سازی نیست؛ بلکه علم به کار انداختن و ادارهٔ مردم است، بر وفق طبیعتی که دارند.»[۶۸]

۶۳. «سیاست»، ii، ۳. ۶۴. «همان»، ii، ٤. ۶۵. «همان»، ii، ۳. ۶۶. «همان»، ii، ۵.

۶۷. «همان». باید متوجه بود که محافظه‌کاران به طبیعت بشری بدبین و طرفداران تغییرات اساسی در اجتماع به آن خوشبین‌اند. شاید بتوان گفت که طبیعت بشری نه آن‌قدر بد و نه آن‌قدر خوب است که این دو دسته می‌پندارند و نیز می‌توان گفت که این زشتیها ونیکیها مال طبیعت بشری نیست بلکه نتیجهٔ محیط و تربیت نخستین است. ۶۸. «سیاست»، i، ۱۰.

طبیعت یک انسان معمولی متوسط به طبیعت حیوانی نزدیکتر است تا به ذات خداوند. بیشتر مردم کاهل و سست و بیکاره‌اند و در هر نظام اجتماعی و در هرگونه حکومتی، این طبقات در درجات پایین‌قرار خواهند گرفت و اگر بخواهند آنها را با حمایتهای مالی دولتی تربیت کنند و بالا بیارند «آب در غربال ریخته و باد در هاون ساییده‌اند.» بر چنین مردمی در سیاست باید حکومت کرد و در صنعت آنها را باید هدایت نمود؛ اگر ممکن باشد با رضایت و اگر لازم باشد با اجبار. «از همان هنگام تولد عده‌ای حاکم و مالک و عدهٔ دیگری محکوم و رعیت به دنیا می‌آیند.»[۶۹] «زیرا هر که در سایهٔ هوش خود قدرت پیش‌بینی را داشته باشد طبیعتاً حاکم و کارفرما خواهد بود و هر که جز کار جسمانی عملی نتواند انجام دهد طبیعتاً برده و بنده خواهد گردید.»[۷۰] بنده در دست مولای خود همچون بدن در برابر ذهن و قوهٔ تفکر است؛ و همچنانکه بدن از قوای ذهنی و تفکر باید پیروی کند، بنده نیز ملزم به اطاعت از مولاست و «بهتر آن است که تمام زیردستان حکم مافوق را گردن نهند.»[۷۱] «بنده آلت جاندار، و آلات و اسباب بندگان بیجانند.» فیلسوف قسی القلب ما با نور ضعیفی امکانات عظیمی را که انقلاب صنعتی امروز در دست ما گذاشته است از دور پیش‌بینی می‌کند و با امید آمیخته به تردید می‌گوید: «اگر آلت و ابزاری بتواند ارادهٔ انسان را بی چون و چرا پیش‌بینی کرده انجام دهد،... و دستگاه جولاهی خود ببافد، و مضراب خود بر چنگ و عود بزند، در این صورت بنایان نیازمند کارگران و موالی محتاج بندگان نخواهند بود.»[۷۲]

این فلسفه نمودار نفرت یونانیان از کارهای دستی و بدنی است. کار بدنی در آتن مانند امروز پیچیده و مشکل نبود، امروز هوش و مهارتی که برای یک کار دستی لازم است به مراتب بیشتر از کاری است که طبقهٔ متوسط انجام می‌دهد و حتی در بعضی مواقع یک استاد دانشگاه یک مکانیسین اتومبیل را همچون خدایی در نظر می‌آورد؛ در آن زمان کار دستی خیلی ساده بود و ارسطو از آسمانِ فلسفه کارگران را همچون مردمی خالی از تفکر و اندیشه می‌دید که فقط برای بندگی آفریده شده‌اند و می‌پنداشت که کار جسمانی شخص را بنده بار می‌آورد. به عقیدهٔ او کار جسمانی ذهن را کند و قدرت تفکر را سلب می‌کند و دیگر برای تدبّر در امور سیاسی نیرویی باقی نمی‌گذارد. به نظر ارسطو این امر بدیهی بود که فقط مردم فارغ‌البال باید در حکومت شرکت کنند.[۷۳] «بهترینِ حکومتها حکومتی است که مردم در آن به کار جسمانی اشتغال نداشته باشند. ... در شهر تِبس قانونی گذرانده بودند که هیچکس نمی‌تواند شغل رسمی و دیوانی قبول کند مگر آنکه ده سال پیش از اشتغالات

۶۹. «همان»، i، ۵.   ۷۰. «همان»، i، ۲. کلمهٔ بنده (*slave*) شاید برای ترجمهٔ کلمه (*doulas*) یونانی خیلی مناسب نباشد. مقصود از این کلمه این بوده که یک عمل ناهنجار خشن را به صورت یک عمل مقبول عامه درآوردند. ما هم امروز مستحسن بودن کار جسمانی و برادری میان تمام مردم سخن می‌گوییم. ما امروز بهتر از قدما می‌توانیم عبارت‌پردازی کنیم.   ۷۱. «همان»، i، ۵.   ۷۲. «همان»، i، ٤.   ۷۳. «همان»، iii، ۵.

جسمانی دست کشیده باشد.»[۷۴] ارسطو حتی بازرگانان و صرافان را از زمرهٔ بندگان می‌شمارد. «خرده‌فروشی کار غیرطبیعی است، ... و همچنین است هر نوع خرید و فروشی که متضمن نفع بردن یک نفر از دیگری باشد... بدترین این نوع مبادلات رباخواری است که در آن خود پول مورد خرید و فروش است و استفادهٔ قانونی از آن نمی‌شود. زیرا پول وسیلهٔ مبادله است نه منبع سود و استفاده؛ رباخواری* یعنی پول درآوردن از پول، ... بدترین راه استفاده است.»[۷۵] پول نباید پول بیاورد. به همین جهت «بحث دربارهٔ امور مالی در فلسفه بی فایده نیست؛ بلکه دخالت در امور مالی و پول به دست‌آوردن شایستهٔ مرد آزاد نیست.»[۷۶]

ب. زناشویی و تربیت

نسبت زن به مرد مثل نسبت غلام به مولا و بدن به روح و قوهٔ تفکر و مثل نسبت اقوام وحشی به یونانیان است. زن، مرد ناقصی است که در مرحلهٔ پایینتری رشد و نمو می‌کند.[۷۷] به حسب طبیعت جنس نر مافوق و جنس ماده زیردست است؛ نر حاکم و ماده محکوم است و این قانون طبعاً شامل تمام افراد بشر نیز هست. زن از حیث اراده ضعیف است و به همین جهت نمی‌تواند در صفات و احوال مستقل بماند. بهترین وضع برای زن آن است که زندگی خانوادگی آرامی داشته باشد و در حالی که مرد کارهای خارجی خانه را اداره می‌کند، در امور خانه‌داری برتری با زن باشد. زنان نباید مانند مردان تربیت شوند چنانکه افلاطون می‌خواهد در جمهوری خود عملی کند. باید اختلاف و فرق زن و مرد را در تربیت در نظر آورند نه تشابه آن دو را. «سقراط می‌پنداشت که شجاعت در زن و مرد یکی است؛ ولی چنین نیست. شجاعت مرد در فرماندهی و شجاعت زن در اطاعت و فرمانبری است و همچنانکه شاعر می‌گوید 'سکوت افتخار زن است'.»[۷۸]

به نظر می‌رسد که ارسطو خیال می‌کرده استخدام زن به وسیلهٔ مرد از موفقیتهای نادر مرد

۷۴. «همان»، ii، ۵.

* *tokos*

۷۵. «سیاست»، i، ۱۰. در قرون وسطا ربا قدغن شده بود و این نتیجهٔ نفوذ نظریهٔ ارسطو بود.
۷۶. «همان»، i، ۱۱. ارسطو می‌گوید اگر فلاسفه بخواهند می‌توانند در میدان تجارت و اقتصاد نیز برتری حاصل کنند و به این عنوان ما غرور خاصی طالس ملطی را شاهد می‌آورد. طالس در سالی حدس زد که محصول (زیتون) فراوان خواهد بود، بدین جهت تمام اسباب روغن کشی شهر را خرید و هنگام محصول به قیمت گرانتری فروخت. از اینجا ارسطو نتیجه می‌گیرد که سرّ کلی ثروتهای بزرگ در «انحصار» است.
۷۷. «توالد حیوانات»، ii، ۳ «تاریخ حیوانات»، viii، 1 «سیاست» i، ۵. مقایسه شود با واینینگر؛ مردیث می‌گوید: «زن آخرین چیزی است که به وسیلهٔ مرد متمدن گشته است.» (ص ۱، اوردلی ریچردفورل) با اینهمه به نظر می‌رسد که مرد آخرین چیزی بوده (یا خواهد بود) که به‌وسیلهٔ زن متمدن می‌گردد. زیرا بزرگترین عامل تمدن، خانواده و زندگی اقتصادی منظم است و کلید هر دو به دست زن است.
۷۸. «سیاست»، i، ۱۳.

است و غالباً (اگر نگوییم دائماً) رمز قدرت در زبان است نه در بازو؛ اگر مرد بخواهد مزیت قاطعی به دست بیاورد باید ازدواج را تا سن سی و هفت‌سالگی به تأخیر بیندازد و در این سن با دختری بیست‌ساله زناشویی کند. دختری که در حدود بیست سال دارد با مرد سی ساله در یک حد است ولی شاید بهتر آن باشد که ازدواج با چاشنی یک جنگجوی سی و هفت ساله گواراتر گردد. این محاسبه را در ازدواج ارسطو از آنجا به‌دست آورده است که به عقیدهٔ او زن بیست ساله و مرد سی و هفت ساله پس از مدت واحدی از تولید نسل باز می‌مانند. «اگر مرد هنوز توانایی تولید نسل داشته باشد ولی زن از توانایی آن کار باز ماند یا برعکس این باشد نزاع و اختلاف بالا می‌گیرد. ... و چون مرد در هفتاد سالگی و زن در پنجاه سالگی از تولید نسل باز می‌مانند بهتر آن است که در آغاز ازدواج نیز این قدر با هم فاصله داشته باشند. ازدواج زن و مردی که خیلی جوان باشند برای نسل زیان‌آور است. در تمام حیوانات موالید جوانان ضعیف و مریض بوده و غالباً مادینه می‌شوند.» سلامت مزاج از عشق مهمتر است. علاوه بر این «عفت نیز اقتضا می‌کند که ازدواج زودتر صورت نگیرد؛ زیرا زنانی که زود ازدواج می‌کنند شهوتپرست بار می‌آیند و مردانی که در سن خیلی کم زن می‌گیرند لاغر و ضعیف می‌گردند.»[۷۹] این گونه امور را نباید به دست هوا و هوس جوانان سپرد، آنها را باید همیشه تحت مراقبت و مواظبت قرار داد؛ دولت باید حداقل و اکثر سن ازدواج زن و مرد را تعیین کند و بهترین موقع توالد و تناسل و حد نصاب افزایش جمعیت را مقرر دارد. اگر عدهٔ نفوس از حد نصاب تجاوز کند نباید بیرحمانه کودکان را به قتل رسانید بلکه باید به سقط جنین پرداخت؛ سقط جنین نیز باید در مواقعی انجام گیرد که هنوز حس و حیات در جنین تولید نشده باشد.»[۸۰] حد نصاب جمعیت در هر مدینه ای به تناسب وضع و عایدات آن تغییر می‌کند. «اگر جمعیت مدینه‌ای خیلی کم باشد، نخواهد توانست خود را اداره کند و به خود متکی باشد؛ اگر جمعیت خیلی زیاد شد... از صورت مدینه خارج شده و به شکل قوم و امت درمی‌آید و در این صورت نمی‌تواند حکومت ملّی (یعنی متکی بر قانون اساسی) داشته باشد» یا نمی‌تواند وحدت قومی و سیاسی خود را حفظ کند.[۸۱] به هر حال افزایش جمعیت از ۱۰,۰۰۰ به بالا مطلوب نیست.

دولت باید امور تربیت را نیز به عهدهٔ خود بگیرد. «آنچه بیشتر به دوام حکومتهای ملّی کمک می‌کند این است که تربیت با طرز حکومت توافق داشته باشد. ... مردم باید به قالب حکومتی درآیند که در زیر فرمان آن زندگی می‌کنند.»[۸۲] اگر حکومت بر مدرسه‌ها نظارت داشته باشد می‌توان مردم را از صنایع دستی باز داشت و به کشاورزی متوجه نمود؛ باید مردم را طوری تربیت کرد که با حفظ مالکیت فردی، اموال خود را در منافع عمومی به کار ببرند.

۷۹. «همان»، vii ، ۱۶. ظاهراً ارسطو فقط عفت زن را در نظر می‌گرفته است و نتایجی که از ازدواج مردان مسن با زنان جوان تولید می‌شود او را نگران نمی‌ساخته است.
۸۰. «همان»، vii ، ۱۶.
۸۱. «همان»، vii ، ۴.
۸۲. «همان»، ۷ ، ۹؛ viii ، ۱.

«این مثل که می‌گوید 'دوستان در برابر هم مالک چیزی نیستند' در میان افراد نیکی که به منافع عمومی احترام می‌گذارند مصداق پیدا می‌کند.»[۸۳] ولی آنچه از همه مهمتر است این است که افراد باید اطاعت از قانون را یاد بگیرند و الا حکومت امکان نخواهد داشت. «چه خوب گفته‌اند 'آنکه اطاعت را یاد نگیرد نمی‌تواند فرماندهٔ خوبی باشد'. ... افراد خوب باید هر دو صفت را دارا باشند.» در میان اختلافات قومی و قبیله‌ای فقط نظارت دولت بر مدارس می‌تواند وحدت مملکت یا مدینه را حفظ کند؛ مملکت یا مدینه کثرتی است که باید به‌وسیلهٔ تربیت به وحدت مبدل گردد.[۸۴] باید به جوانان مزایای گرانبهایی را که از تشکیلات اجتماعی حاصل می‌شود و آزادی که از قانون به‌دست می‌آید یاد داد. «انسان تربیت‌یافته از تمام حیوانات بهتر است ولی انسان بی‌تربیت بدترینِ حیوانات است؛ زیرا نادرستی و جنایتی که با سلاح توأم باشد خطرناکتر است و چون انسان از هنگام تولد با سلاح هوش مجهز است، صفات زشت و ناپسند در او ممکن است به بدترین نتایج منتهی گردد. به همین جهت انسانِ عاری از فضیلت و تقوا وحشی‌ترین و ناپاکترین حیوانات است که آمیزه‌ای از شهوت‌پرستی و بی‌عفتی است.» فقط مراقبت اجتماع می‌تواند در انسان تولید فضیلت و تقوا کند. انسان از راه گفتار اجتماعی شده و از راه اجتماع به علم و دانش رسیده و از راه علم و دانش به نظم راه یافته و از نظم و انضباط به تمدن نایل گشته است. در چنین مدینه یا مملکت منظمی هزاران فرصت و امکانات موجود است و راه همهٔ کامیابیها بر انسان باز است در صورتی که تنهایی و عزلت هیچیک از این مزایا را ندارد. «آنکه تنها زندگی می‌کند یا حیوان است یا خدا.»[۸۵]

بنابراین انقلاب تقریباً همیشه راه ناستوده و بیخردانه‌ای خواهد بود؛ ممکن است از انقلاب نفعی عاید شود ولی این نفع به قیمت زیانهای فراوانی تمام خواهد شد که بدترین آن اضطراب و ازهم پاشیدگی نظم اجتماع است، اجتماعی که همهٔ منافع سیاسی بسته بدان است. نتایج مستقیمی را که از نظم نوین انقلاب برمی‌خیزد می‌توان پیش‌بینی کرد و ممکن است این نتایج سودمند باشد؛ ولی نتایج غیرمستقیم آن را غالباً نمی‌توان پیش‌بینی کرد و بیشتر اوقات وخیم و مصیبت‌بار است. «اگر عدهٔ قضایا محدود باشد حکم آسان خواهد بود»؛ و اگر کسی فقط کار مختصری در پیش داشته باشد می‌تواند فوراً از آن فراغت حاصل کند. «چون جوانان زود امیدوار می‌شوند به زودی هم مأیوس می‌گردند.» منع عادات راسخه ممکن است باعث سرنگون شدن حکومت تجددخواه گردد زیرا قدرت عادات قدیمه در بین مردم بسیار زیاد است؛ صفات و سجایا را نمی‌شود مانند قوانین بسهولت عوض کرد. دوام حکومت قانونی بسته به آن است که تمام طبقات اجتماع به حفظ و نگاه‌داری آن متمایل باشند. بنابراین حاکم و فرمانروا باید از افزایش خارق‌العادهٔ ثروت و نیز از فقر مدهش مردم

۸۳. «همان»، vi، ۴؛ ii، ۵. ۸۴. «همان»، iii، ۴، ii، ۵. ۸۵. «سیاست»، i، ۲. و چنانکه نیچه، که فلسفهٔ سیاسی او تقریباً مأخوذ از ارسطوست، می‌گوید: «یا هر دو ـ یعنی فیلسوف»

جلوگیری کند، ـ «(زیرا این دو وضع غالباً منجر به جنگ می‌گردد)»؛ او باید مردم را (مانند انگلیسیها) به مهاجرت به اراضی دیگر تشویق کند زیرا تنها راه جلوگیری از خفقان خطرناک جمعیت همین است. همچنین حاکم و فرمانروا باید در ترویج و اشاعهٔ مذهب بکوشد. یک دیکتاتور مخصوصاً «باید خود را در پرستش خدایان جدی نشان دهد؛ زیرا اگر مردم ببینند که حاکم به خدایان احترام می‌گذارد، و به اصطلاح مؤمن و متدین است، در تحمل بیدادگریهای او کمتر رنج خواهند برد و کمتر بر ضد او توطئه خواهند کرد زیرا معتقد خواهند شد که خدایان پشت و پناه این حاکم‌اند.»[۸۶]

ج. حکومت عامه و حکومت اشراف

با این گونه برخورداری از اتکای به مذهب و تربیت و نظم زندگی خانوادگی، تمام انواع حکومتها تقریباً مفید فایده توانند بود. انواع مختلف حکومتها همگی مخلوطی از جنبه‌های نیک و بد هستند و می‌توانند به‌تنهایی با اوضاع و احوال مختلف تطبیق داده شوند. از جنبهٔ نظری عالیترین شکل حکومت آن است که تمام قوای سیاسی به کف با کفایت یک تن که بهترینِ افراد باشد داده شود. هومر حق داشت که بگوید: «حکومت عدهٔ کثیر خوب نیست؛ بگذار تا یک تن حاکم و فرمانروا باشد.» برای چنین کسی قانون در حکم وسیله و آلت خواهد بود نه قید و حد: «زیرا بر مردم بسیار شریف و شایسته حکم قانونی وجود ندارد ـ آنها خود حکم و قانون هستند.» اگر کسی بخواهد بر آنان قانونی وضع کند خود را ریشخند کرده است؛ آنها در پاسخ چنین کسی همان جمله‌ای را خواهند گفت که آنتیستنس در داستان شیر و خرگوش آورده است ـ که چون خرگوشان در پارلمان حیوانات داد سخن دادند و درخواست کردند که همه در حقوق و مزایا مساوی باشند، شیران گفتند: «پس کو پنجه‌ها و چنگالهایتان؟»[۸۷]

ولی در عمل معمولاً حکومت مطلقه بدترین شکل حکومتهاست زیرا قدرت زیاد با فضیلت و تقوای زیاد یکجا جمع نمی‌شود. بنابراین بهترین طرز عملی سیاست، حکومت اشراف است یعنی عدهٔ معدودی که خبیر و با کفایت باشند. حکومت امر بسیار غامض و پیچیده‌ای است و نمی‌توان آن را به دست اکثریت سپرد و چگونه می‌توان این کار را کرد در صورتی که کارهای آسانتر از حکومت را همیشه به دست مردمی می‌سپاریم که در آن اطلاع و مهارت کافی داشته باشند. «همچنانکه دربارهٔ طبیب فقط طبیب می‌تواند حکم کند، حکم دربارهٔ اشخاص باید از طرف صنف و طبقهٔ خود آنها صورت گیرد. ...حال آیا این اصل نباید دربارهٔ انتخاب اجرا گردد؟ زیرا انتخاب صحیح را کسانی می‌توانند بکنند که در

۸۶. «سیاست»، iv، ii؛۵، v؛۹، ii؛۷، ۱۱. ۸۷. «سیاست»، iii، ۱۳. ارسطو در نوشتن این سطور حتماً به اسکندر یا فیلیپ نظر داشته است. همچنانکه نیچه در نوشتن مطالبی نظیر این، بیسمارک یا ناپلئون را در نظر گرفته است.

آن باره علم و اطلاع داشته باشند. مهندس باید دربارهٔ هندسه و ملاح باید دربارهٔ کشتیرانی رأی بدهد. ...[۸۸] بنابراین اکثریت نمی‌توانند دربارهٔ انتخابات حکام یا محاسبه و استیضاح آنها رأی بدهند.»

حکومت اشرافی ارثی یک اشکال دارد و آن اینکه چنین حکومتی فاقد پایهٔ اقتصادی دایمی است؛ اگر ارثی نباشد تناوب دایمی «نودولتان» مشاغل سیاسی را دیر یا زود در معرض حراج و مزایده خواهد گذاشت. «بدون تردید، قابل خرید بودن مشاغل عالیه کار بدی است؛ اگر چنین امری قانونی شود، ارزش پول بیشتر از استعداد و کفایت خواهد بود و تمام مردم دچار حرص و آز خواهند گشت. زیرا هر جا که اولیای امور امری را مهم و پرارزش تشخیص دادند مطمئناً مردم دیگر هم آن را خواهند پذیرفت و از آن پیروی خواهند کرد.» (با آنچه در روانشناسی اجتماعی امروز «تقلید از حیثیت و نفوذ» نامیده می‌شود تطبیق گردد)؛ «و آنجا که شایستگی و کفایت مقام اوّل را نداشته باشد حکومت اشرافی وجود نخواهد داشت.»[۸۹]

معمولاً دموکراسی نتیجهٔ انقلاب بر ضد حکومت اغنیا است. «سودپرستی طبقهٔ حاکمه موجب خواهد شد که روز به روز از عدهٔ آن کاسته شود» (نظیر آنچه مارکس دربارهٔ «از میان‌رفتن طبقهٔ متوسط» می‌گوید)، «و بر قدرت تودهٔ مردم افزوده گردد تا آنجا که بر ضد طبقهٔ حاکمه قیام کنند و دموکراسی را برقرار سازند.» تسلط «طبقهٔ فقیر» مزایایی در بر دارد. «رأی فرد فرد اشخاص درحال عادی پست‌تر از رأی کسانی است که از علم و اطلاع برخوردارند، ولی رأی قاطبهٔ مردم خوب خواهد بود. علاوه بر این رأی بعضی از صنعتگران دربارهٔ مصنوعات خود به اندازهٔ رأی کسانی که آن مصنوعات را به کار می‌برند، موجه نیست. مثلاً صاحبخانه یا پیشکار آن دربارهٔ خانه بهتر از معمار و بنای آن می‌تواند حکم کند... و همچنین مهمانان دربارهٔ غذا بهتر از آشپز و طباخ حکم می‌کنند.»[۹۰] و «فساد به عدهٔ کثیر کمتر راه می‌یابد، همچنانکه آب زیاد کمتر از آب کم در معرض تغییر و تباهی است. شخص در معرض تسلط غضب و شهوت است و از این رو حکم او در چنین حالی نابه‌جا است؛ درصورتی که تسلط خشم و شهوت بر یک جامعه در آن واحد عادتاً دشوار است.»[۹۱]

با اینهمه حکومت عامه (دموکراسی) روی هم رفته پایینتر از حکومت اشراف (آریستوکراسی) است.[۹۲] زیرا مبنای آن فرض غلطی است دربارهٔ مساوات افراد؛ «این فرض مولود این نظر است که افرادی که از بعضی جهات (مثلاً از جهت قانون) مساویند در تمام جهات دیگر نیز باید مساوی باشند؛ چون مردم در آزادی برابرند باید به طور مطلق در هر

۸۸. «همان»، iii، ۱۱. مقایسه شود با استدلالی که امروز برای «انتخابات صنفی» می‌کنند.

۸۹. «سیاست»، ii، ۱۱. ۹۰. «همان»، iii، ۱۵، ۸، ۱۱. ۹۱. «سیاست»، iii، ۱۵. تارد ولوبون و دیگر روانشناسان اجتماعی عکس این قضیه را معتقدند؛ و با آنکه در عیوب اجتماعی مبالغه می‌کنند بیشتر از ارسطو می‌توانند به مجلس آتن (۳۳۰ ـ ۴۳۰ قبل از میلاد مسیح) استناد کنند. ۹۲. «همان»، ..، ۹.

چیزی برابر باشند.» نتیجه آنکه شایستگی و کفایت فدای اکثریت شود، در صورتی که اکثریت را می‌توان با نیرنگ فریب داد. چون مردم زود فریب می‌خورند و خیلی زود عقیده‌شان برمی‌گردد، باید رأی را محدود به اشخاص با درایت ساخت. آنچه ما می‌خواهیم ترکیبی از حکومت اشراف و حکومت عامه است.

حکومت متکی بر قانون اساسی این ترکیب مبارک را در بر دارد. این حکومت بهترین حکومت ـ یعنی حکومت مبنی بر تربیت اشرافی ـ نیست؛ بلکه بهترین حکومت ممکنه است. «ما باید تحقیق کنیم که بهترین قانون اساسی برای اکثر ممالک چیست و بهترین راه زندگی برای بیشتر اشخاص کدام است؛ نباید عالیترین شکل را که از حد اشخاص عادی بالاتر است در نظر بیاوریم و نباید یک تربیت عالی را که نتیجهٔ مساعدت طبیعت و اوضاع و احوال است مقیاس قرار دهیم و نیز نباید یک مدینهٔ ایدئالی را که فقط در خیال و آرزو وجود دارد وجههٔ همت خود سازیم؛ بلکه باید آن راه زندگی را در نظر بگیریم که اکثریت مردم بتوانند در آن سهیم باشند و متوجّه آن طرز حکومتی بشویم که اغلب مملکتها می‌توانند به آن برسند.» «باید از اصلی شروع کرد که مورد استعمال کلی داشته باشد، یعنی آن قسمت اجتماع که می‌خواهد حکومت را به دست داشته باشد باید قویتر از دستهٔ دیگر باشد.»[۹۳]؛ مقصود از قوی این نیست که فقط در عده یا ثروت یا کفایت یا قوای نظامی قوی باشد بلکه باید ترکیبی از همهٔ این امور باشد و از جهات «آزادی، ثروت، فرهنگ، و اصالت حسب و همچنین عده برتری داشته باشد.» حال ما چنین اکثریتی را که پشتیبان قانون اساسی ما خواهد بود از کجا به دست بیاوریم؟ شاید طبقهٔ متوسط بهتر از همه باشد و اینجا نیز همان اصل حد وسط به میان می‌آید و حکومت قانون اساسی حد وسطی میان حکومت عامه و حکومت اشراف خواهد بود. اگر در تمام مقامات بر روی تمام مردم باز شود حکومت ما کاملاً دموکراسی است و اگر فقط محدود به اشخاص شایسته و آزموده و خبیر گردد حکومت کاملاً آریستوکراسی است. از هر جا که بحث سیاسی را شروع کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که تعیین اغراض و مقدرات اجتماع با خود اجتماع است ولی برای رسیدن به اغراض و هدفهای اجتماع فقط باید مردم خبره و آزموده انتخاب گردند. انتخابات به شکل دموکراسی است ولی انتخاب شوندگان فقط مردم آگاه و بصیر و با کفایت خواهند بود.

۹. انتقاد

دربارهٔ این فلسفه چه باید گفت؟ شاید نتوان مطلب شورانگیزی ایراد کرد. دربارهٔ ارسطو به اِشکال می‌توان با شور و هیجان سخن گفت، زیرا او به سختی دربارهٔ چیزها به شور و

۹۳. «سیاست»، iv، ۱۰.

هیجان می‌آمد و مثل هوراس می‌گفت[۹۴]: «اگر می‌خواهید گریه کنند نخست باید خودتان گریه کنید.»* شعار او این بود: «از هیچ چیز نباید در شگفت بود؛»** ما نمی‌توانیم شعار او را دربارهٔ خود او نقض کنیم. ارسطو شور اصلاح طلبی افلاطون را نداشت. عشق جنون آمیزی که افلاطون، این ایدئالیست بزرگ، به بشریت داشت و او را وادار به تحقیر و تقبیح معاصرین خود می‌کرد، در ارسطو نبود. ارسطو شجاعت اصیل و تخیل عالی و استعداد رؤیاهای جسورانهٔ استاد خود را فاقد بود. با اینهمه هیچ چیز پس از خواندن افلاطون مثل آرامش تردیدآمیز ارسطو سلامت‌بخش نیست.

اعتراضات خود را خلاصه کنیم. اولاً اصرار و ابرام او دربارهٔ منطق ملال‌انگیز است. به عقیدهٔ او قیاس راه استدلال است در صورتی که قیاس فقط راه اقناع و ملزم ساختن دیگران می‌باشد. به زعم او، فکر، حرکت از مبادی است در طلب مراد و نتیجه؛ و حال آنکه عملاً فکر از یک نتیجهٔ فرضی شروع می‌کند و در جستجوی مقدماتی که این نتیجه را مبرهن سازد به راه می‌افتد. در این طلب، قضایای جزئی را تحت مشاهده درمی‌آورد و آنها را تحت شرایط جداگانه بررسی و تجربه می‌کند. با اینهمه دیوانگی است اگر فراموش کنیم که منطق ارسطو در طی دوهزار سال فقط تغییرات بس ناچیز به خود دیده است و فلاسفه‌ای از قبیل «آکم» و «بیکن» و «هیوئل» و استوارت میل وصدها نفر دیگر پس از کوشش فراوان فقط لکه‌هایی بر این خورشید تابان دیده‌اند؛ این راه جدید اندیشه که ارسطو ابداع کرده است و خطوط برجسته و اساسی آن را تعیین نموده از بناهای جاویدان فکر بشری است.

فقدان تجربیات و فرضیات ثمربخش علوم طبیعی ارسطو را به شکل توده‌ای از مشاهدات هضم نشدنی درآورده است. تخصص او در جمع‌آوری وطبقه‌بندی قضایا است، مقولات خویش را در هر میدانی وارد می‌کند و هرجا جدول و فهرست تهیه می‌نماید. ولی درجنب این میل و استعداد به مشاهدات، شوقی افلاطونی به مابعدالطبیعه در حرکت است و این موجب می‌شود که او در هر عملی اشتباهات زیادی مرتکب شود و فرضیات غلطی به‌وجود بیاورد. این در حقیقت نقص بزرگ فکر یونانی است که فاقد انضباط و روشهای استوار بود و آزادانه در مناطق مجهول پرواز می‌کرد و بی‌تأمل به نتایج و نظریات می‌رسید. به همین جهت فلسفهٔ یونانی به جایی رسید که دیگر نمی‌توان به آن رسید ولی علم یونانی با پای چوبین بی‌تمکین در همان گامهای نخستین فرو ماند. خطری که در دنیای جدید ما است به کلی عکس این است؛ مطالب و قضایای ثابت شده از هر سو مانند آتشفشان «وزوو» ما را احاطه کرده است و ما در زیر این تودهٔ قضایا که با هم ارتباط نیافته‌اند به تنگی نفس دچار شده‌ایم. افزایش دایمی

۹۴. در «فن شعر» در حین خطاب به بازیگران و نویسندگان.

* *si vis me flere, primum tibi flendum.*

** nil admirari

تخصص در علوم به علت فقدان روش ترکیبی و فلسفهٔ وحدت سرپوش اذهان ما گشته است. ما فقط اجزا و قطعات هستیم که می‌توان از آن یک انسان درست کرد.

اخلاق او رساله‌ای در باب فضایل و مکارم اخلاقی نه یک شوق و محرک به کمال. یکی از نقادان قدیم دربارهٔ اخلاق او می‌گوید: «اعتدال به افراط.» یک افراطی می‌تواند کتاب «اخلاق» او را التقاط علی از قطعات پیش پا افتادهٔ تمام انواع ادبی بداند. انگلیسیها در دو دانشگاه کیمبریج و آکسفرد مجبور بودند که تمام کتاب «اخلاق نیکوماخوسی» را کلمه به کلمه بخوانند. یک ضد انگلیسی می‌تواند خود را به این تسلی دهد که انگلیسیها با خواندن این کتاب در سالهای جوانی خود از گناهانی که در سن کهولت در مستعمرات مرتکب می‌شوند «توبهٔ قبلی» می‌کنند. ما خیلی راغب هستیم که به صفحات خشک این کتاب، اوراق سرسبز کتاب «برگهای علف» ویتمن را مخلوط کنیم؛ در این صورت آنچه این شاعر در توجیه لذایذ حسی گفته است با آنچه در ارسطو اثبات سعادت معنوی محض بیان کرده است درهم می‌آمیزد. ما می‌دانیم کمال اخلاقی ارسطو (اعتدال به افراط) تا چه اندازه در فضایل بی‌رنگ و خاصیت و وقار مصنوعی و تظاهر بیروح حکومت اشرافی انگلیسی تأثیر داشته است. مثیو آرنلد می‌گوید که اولیای دانشگاه آکسفرد در زمان او کتاب «اخلاق نیکوماخوسی» را کتاب جاودانی غیرقابل نقض می‌شمردند. این کتاب و کتاب «سیاست» سیصدسال اساس قوهٔ متفکرهٔ طبقهٔ حاکمهٔ انگلیس بوده است و شاید موجب طرحهای بزرگ و نجیبانه با نتایج سخت و سرد گشته است. اگر اولیای انگلستان یعنی بزرگترین امپراتوریهای جهان به جای ارسطو از شور مقدس و عشق خلاق «جمهوری» افلاطون بهره‌مند می‌شدند چه نتایجی بار می‌آمد؟

علاوه بر این، ارسطو یونانی کامل نبود؛ او پیش از آنکه به یونان بیاید کامل شده بود و هیچ چیز آتنی خاصی در او نبود؛ از تجربیات شتاب‌آمیز و پرحرارت آتنیان در سیاست بازی که بالأخره آنان را به زیر زنجیر استبداد کشید، بی‌خبر بود. او کاملاً نصیحت معبد دلفی را در پرهیز از افراط به کار بست و برای رسیدن به حد وسط چنان دو طرف افراط و تفریط را رنده کرد و تراشید که در آخر کار چیزی نماند. چنان از هرج و مرج در وحشت بود که وحشت از بردگی را از یاد برد. چنان از بی‌ثباتی حرکت می‌ترسید که سکون قریب به مرگ را ترجیح داد. او از تصور هراکلیتوسی حرکت غافل بود در حالی که محافظه‌کاران از آن بهره می‌بردند و می‌گویند حرکت دایم در سیر تدریجی است و اصلاح‌طلبان افراطی آن را موجه می‌دانند و می‌گویند آنچه در حرکت و تغییر نیست ثبات و بقا ندارد. او فراموش کرده بود که حکومت اشتراکی افلاطون را فقط مردم برگزیده اداره خواهند کرد یعنی آن عدهٔ معدودی که حرص و آز را کشته و از خودگذشتگی را شعار خویش ساخته‌اند؛ با اینهمه آنجا که در عین تبلیغ مالکیت فردی، استفاده از آن را حق عموم می‌داند به سوی افلاطون منحرف می‌شود. او نمی‌دانست (و در آن زمان نمی‌توانست بداند) که مالکیت فردی وسایل تولید، وقتی مثمر ثمر

است که این وسایل خیلی ساده باشد و همه توانایی خرید آن را داشته باشند؛ ولی اگر این وسایل روز به روز پیچیده‌تر گردد و بهای آن دائماً بالا رود، مالکیت فردی منجر به تمرکز خطرناک ثروت و قدرت می‌گردد و به یک عدم مساوات غیرطبیعی منجر می‌شود که نتیجه‌ای جز هلاک و دمار ندارد.

روی هم رفته باید گفت که برای چنین فلسفه‌ای که مؤثرترین و شگرف‌ترین طریقه‌ای است که تاکنون یک فرد بشری توانسته است ابداع کند، این انتقادات نمی‌تواند اساسی باشد؛ معلوم نیست که تاکنون کسی به اندازهٔ ارسطو در شناساندن جهان به بشر سهیم بوده است. قرون بعد همه بر اندیشهٔ ارسطو بنا شده و همه حقایق جهان را از دریچهٔ چشم او دیده‌اند. علوم و معارف پهناور و متنوع مکتب اسکندریه از چشمهٔ فیّاض ارسطو بهره برده است. قالب اذهان و قوای مفکرهٔ قرون وسطا از روی «ارغنون» ارسطو ریخته شده است وهمهٔ مردم آن دوره به آن روش فکر کرده‌اند. کتب دیگر او که در قرن پنجم مسیحی توسط مسیحیان نسطوری به سریانی ترجمه گردید و پس از آن در قرن دهم مسیحی به عبرانی و عربی برگردانده شد و بعد در ۱۲۲۵ مسیحی به زبان لاتینی درآمد، سبب پیدایش مکتب مُدرسی گردید که به طرز شیوایی با آبلار آغاز شد و توسط توماس آکویناس به‌صورت مجموعهٔ پهناوری از علوم و معارف درآمد. جنگجویان صلیبی نسخ صحیح یونانی ارسطو را با خود به اروپا بردند و علمای یونانی قسطنطنیه هنگام فرار از محاصرهٔ ترکها در سال ۱۴۵۳ مسیحی بسیاری از گنجینه‌های علمی ارسطو را به همراه آوردند. آثار ارسطو برای فلسفهٔ اروپایی نظیر کتاب مقدس برای علوم روحانی گردید و متنی غیرقابل نقض و حلّال همهٔ مشکلات به شمار رفت. در سال ۱۲۱۵ مسیحی نمایندهٔ پاپ در پاریس شرح و تحشیهٔ کتب او را ممنوع ساخت و در سال ۱۲۳۱ پاپ گرگوریوس نهم مجمعی از علما ترتیب داد تا قسمتهای گمراه‌کنندهٔ آن را حذف کنند. در ۱۲۶۰ تعلیم کتب او در هر مدرسهٔ مسیحی اجباری گردید و مجامع مسیحی منحرفین از ارسطو را کیفر می‌دادند. «چاسر» شاگرد نیکبخت خود را چنین می‌ستاید:

نیکبختی نباشد از این بیش	کز ارسطو و حکمت اندیش
جمع کرده است بیست جلد کتاب	چیده بالا و دوربستر خواب
جلدهایی به‌رنگ سرخ و سیاه	گشته از سرّ جملگی آگاه!

و «دانته» هنگام وصف درکات نخستین دوزخ دربارهٔ ارسطو چنین می‌گوید:

دیدم آن پیر و اوستاد همه	او چوچوپان و دیگران چو رمه
همه ارباب فضل و دانش و هوش	حلقهٔ طاعتش نهاده به گوش
بُد فلاطون و پیر او سقراط	پیشتر از همه به قرب بساط

از این بیانات مقدار احترامی را که ارسطو طی هزار سال از آن برخوردار بوده است می‌توان حدس زد. دورانُ اقتدار ارسطو هنگامی به پایان رسید که اسباب و آلات نو پیدا شد و مشاهدات روزافزون گردید و تجربیات از روی تأنی و دقت علم را از نو بنا نهاد و «آکِم» و «راموس» و «راجر» و فرانسیس بیکن با اسلحهٔ مقاومت ناپذیری مسلح شدند. تاکنون هیچ مغزی نتوانسته است تسلط خود را بر فکر بشر این اندازه ادامه دهد.

۱۰. پایان عمر

بالأخره زمانی فرا رسید که فیلسوف ما به قول شاعر:

به گرداگرد خود چون نیک می‌دید — بلا انگشتری و او نگین بود

از یک سو میانهٔ او با اسکندر سخت به هم خورد، زیرا اسکندر کالیستنس برادرزادهٔ ارسطو را به دست دژخیم سپرد برای آنکه نخواسته بود اسکندر را خدا بداند و چون ارسطو به این امر اعتراض کرد به تعریض در پاسخ گفت که وی در عین جبروت و اقتدار خویش می‌تواند حتی فیلسوفان را به قتل برساند. از سوی دیگر ارسطو از اسکندر در برابر آتنیان حمایت می‌کرد زیرا قدرت یونان را بر رقابت و خصومت میان شهرهای آن ترجیح می‌داد و می‌گفت فقط با از میان‌رفتن این خصومت و نقار علوم و معارف می‌تواند رونق بگیرد و در اسکندر همان می‌دید که گوته در ناپلئون دید—یعنی وحدت فلسفی جهان درهم و آشفته را. آتنیان تشنهٔ آزادی بودند و بر ضد ارسطو داد و قال راه انداختند و هنگامی که اسکندر به نصب مجسمهٔ ارسطو در میان این شهر کینه‌توز امر داد این خصومت به منتها درجه رسید. احساسات ارسطو در میان این غوغا به کلی مخالف آن چیزی است که در کتاب «اخلاق» به ما دستور می‌دهد و به حفظ خونسردی و آرامش امر می‌کند؛ بلکه او مانند یک جنگجو کار عظیم خود را در میان حلقهٔ دشمنان دنبال می‌کند. پیروان افلاطون در آکادمی و شاگردان مکتب خطابی ایسوکراتس با مردمی که از بیانات تند دموستن به هیجان آمده بودند دست به هم دادند و با صدای بلند نفی یا مرگ او را طالب شدند.

در این میان ناگهان اسکندر از دنیا رفت (۳۲۳ پیش از مسیح) شور وطنخواهی در آتن به حد جنون رسید؛ حزب طرفدار مقدونیان از هم پاشید و آتنیان استقلال خود را اعلام داشتند. آنتیپاتر جانشین اسکندر و رفیق صمیمی ارسطو برای خواباندن شورش به سوی آتن حرکت کرد. بسیاری از اعضای حزب طرفدار مقدونیان فرار کردند. یکی از رؤسای روحانی به نام «ائورومدون» از دست ارسطو به محکمه شکایت کرد و او را متهم ساخت که دعا و صدقه و قربانی را بی‌فایده می‌داند. ارسطو سرنوشت خود را در دست مردم و دادگاهی دید که خصومتشان با او به مراتب از خصومتشان با سقراط بیشتر بود. به همین جهت راه عاقلانه‌ای

پیش گرفت و شهر را ترک کرد و گفت که نمی‌خواهد آتنیان جنایت دیگری بر ضد فلسفه مرتکب شوند. در این کار جبن نبود زیرا در آتن شخص متهم می‌توانست نفی را بر قتل اختیار کند.[۹۵] همین که به خالکیس رسید مریض شد. دیوگنس لائرتیوس می‌گوید که چون ارسطو همه را بر ضد خود دید در نهایت یأس و نومیدی با خوردن شوکران به زندگی خود پایان داد.[۹۶] علت مرگ هر چه باشد این مرض برای او عاقبت وخیم داشت و چند ماه پس از ترک آتن (۳۲۲ پیش از مسیح) ارسطو در عین تنهایی از جهان رخت بربست.

در همین سال و در همین سن (شصت و دو سالگی) دموستن بزرگترین دشمن اسکندر جام زهر نوشید، در طی دوازده ماه یونان بزرگترین فرمانده و بزرگترین فیلسوف خود را از دست داد. با درخشیدن خورشید از جانب رم آفتاب اقبال یونان غروب کرد ولی عظمت رم در اقتدار آن بود نه در تابش انوار اندیشه و حکمت. با سقوط این عظمت روشنی ضعیفی که در رم مانده بود خاموش شد و سرتاسر اروپا در ظلمت فرو رفت. دنیا در انتظار یک رستاخیز فلسفی بود.

۹۵. گروت، ۲۰. ۹۶. گروت، ۲۲؛ تسلر، ۱، ۳۷ (تبصره).

فصل سوم

فرانسیس بیکن

۱. از ارسطو تا عهد رنسانس

هنگامی که در اواخر قرن پنجم پیش از مسیح، اسپارت آتن را محاصره کرد و شکست داد، تفوق سیاسی از مهد فلسفه و هنر یونان (آتن) رخت بربست و صلابت و استقلال فکر آتنی رو به انحطاط نهاد. هنگامی که در ۳۹۹ پیش از مسیح، سقراط به مرگ محکوم شد روح آتن نیز با مرگ او به حال نزع افتاد و فقط با شاگرد پرافتخار او افلاطون به زندگی خود ادامه داد. آنگاه که فیلیپ مقدونی در ۳۳۸ پیش از مسیح آتنیان را در خایرونیا شکست داد و سه سال بعد اسکندر شهر تبس را به تل خاکستر مبدل کرد با آنکه با حفظ خانهٔ پیندار تظاهر به فضل‌دوستی نمود، بر همه آشکار شد که استقلال سیاسی و فکری یونان به کلی از میان رفته است. تسلط ارسطوی مقدونی بر فلسفهٔ یونانی نشانهٔ انقیاد یونان در برابر اقوام جوان و دلیر شمالی بود.

مرگ اسکندر در سال ۳۲۳ پیش از مسیح این انحطاط را تسریع کرد. امپراتور جوان که با همهٔ تعلیمات ارسطو باز خشن و نامؤدب مانده بود، فقط احترام به فرهنگ یونانی را یاد گرفته بود و امیدوار بود که در سایهٔ فتوحات خود این فرهنگ را در شرق بسط و رواج دهد. توسعهٔ تجارت یونان و افزایش مراکز بازرگانی یونان در آسیای صغیر، پایه‌های اقتصادی اتحاد این منطقه را با قلمرو یونان آماده ساخته بود و اسکندر می‌خواست که به‌وسیلهٔ این مراکز بازرگانی، فکر یونانی را به همراه امتعهٔ یونانی در همه جا منتشر سازد. ولی او از اهمیت مقاومت فکر شرقی و عمق و عظمت فرهنگ آن آگاه نبود. این خود آرزوی خامی بود که تمدن کم‌دوام و ناپخته‌ای مانند تمدن یونانی بتواند بر تمدن بسیار پهناوری که ریشه‌های آن در سنن و آداب مقدس مستحکم شده بود غالب آید. کمیت آسیایی بر کیفیت یونانی چربید. خود اسکندر در هنگامهٔ پیروزی خویش مغلوب فکر شرق شد. با آن همه زن که داشت دختر داریوش را به زنی گرفت. کسوت سلطانی و دیهیم کیانی پادشاهان ایران را اختیار کرد. این فکر شرقی را که سلطنت یک ودیعهٔ الاهی است با خود به اروپا آورد و هنگامی که مانند پادشاهان شرق خود را خدا خواند، یونانیان شکاک را به حیرت انداخت.

اسکندر تا دم مرگ سرمست بود و یونان او را مسخره می‌کرد.

درآمیختگی این روح شرقی با جسم ضعیف فرمانروای یونان، موجب شد که آداب و عقاید شرقی از همان راهی که امپراتور فاتح باز کرده بود به سوی غرب هجوم آورد و با شکستن این سدها، امواج عظیم فکر شرق زمینهای پست اروپا را فرا گیرد. عقاید خرافی و صوفیانه که در میان مردم فقیر یونان ریشه دوانده بود وسعت یافت و محکمتر گشت و روح لاقیدی و تسلیم شرقی در سرزمین منحط و مأیوس یونان منبت خوبی پیدا کرد. دخول فلسفهٔ رواقی در آتن به‌وسیلهٔ یک تاجر فنیقی به نام زنون* (در حدود ۳۱۰ پیش از مسیح) فقط یکی از ترشحات فکر شرق بود. دو فلسفهٔ رواقی و اپیکوری یکی تسلیم به شکست با لاقیدی و دیگری از یادبردن تلخی شکست با فرورفتن در لذات، و برای این بود که نشان دهد انسان حتی در حال بندگی و رقیت می‌تواند خوش باشد؛ این دو نظریه درست مانند فلسفهٔ بدبینی رواقی شرقی شوپنهاور و فلسفهٔ اپیکوری نومیدانهٔ رنان است که در قرن نوزدهم یکی نتیجهٔ شکست انقلاب و دیگری معلول مغلوبیت فرانسه بود.

این دو نظریهٔ اخلاقی متضاد در یونان کاملاً تازه نبود؛ ما می‌توانیم آن را در عقاید هراکلیتوس (حکیم گریان) و ذیمقراطیس (حکیم خندان) پیدا کنیم. پس از سقراط نیز شاگردان او دو دسته شدند: یک دسته کلبیون که در رأس آنها آنتیستنس بود و دیگری کوزئیها که رهبر آنان آریستیپوس بود: یکی مکتب لاقیدی و بی اعتنایی و دیگری مکتب خوش‌گذرانی و لذت. ولی با اینهمه این افکار نسبت به آتن بیگانه بود: آتن قدرت‌طلب این افکار را نپذیرفت. امّا همین که خایرونیا به خاک و خون کشیده شد و تبس به تل خاکستر مبدل گردید، مردم یونان به سخنان دیوجانس گوش فرا دادند؛ آنجا که افتخار از آتن رخت بربست زنون و اپیکور آمادهٔ کار شدند.[۱]

زنون فلسفهٔ «بی اعتنایی» خود را برمبنای جبر علّی (یعنی رابطهٔ علت و معلول) گذاشت و یکی از رواقیون متأخر یعنی خروسیپوس آن را به زحمت از جبر مذهبی شرق قابل تشخیص می‌دانست. زنون که خود منکر رقیت بود وقتی بندهٔ خود را کتک می‌زد و بنده با التماس تقاضای عفو می‌کرد و می‌گفت به موجب فلسفهٔ جبری خود زنون او گناهکار نیست و در این کار مجبور و ناگزیر بوده است، زنون با آرامش حکیمانه‌ای در پاسخ گفت که خود او نیز در این کتک‌زدن اختیاری ندارد و به موجب فلسفهٔ خویش مجبور و ناگزیر به این کار است. همچنانکه شوپنهاور عرض اندام ارادهٔ فردی را در برابر ارادهٔ کلی بی‌فایده می‌دید و در کف شیر نر خونخواره‌ای غیرتسلیم و رضا چاره‌ای نمی‌یافت، فیلسوف رواقی نیز استدلال

* این زنون اهل کیتیون است و درقرن چهارم پیش ازمسیح می‌زیسته. با زنون الئایی اشتباه نشود.ـم.

۱. برای مشاهدهٔ خطوط پیشرفت فلسفه در اروپا و امریکا به جدولی که در صفحات بعد چاپ شده است مراجعه شود.

می‌کرد که برای کسی که در مبارزهٔ زندگی با بیدادگری محکوم به شکست است، راه عاقلانه همان بی اعتنایی و لاقیدی است. چون پیروزی کاملاً ممکن نیست پس باید آن را مسخره کرد ــ و به قول حافظ:*

بر در میکده رندان قلندر باشند　　　که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای　　　دست قدرت نگر و منصب صاحبجاهی

آرامش خاطر در این نیست که فعالیت ما مطابق آمال و آرزوهای ما باشد بلکه در این است که سطح آمال همواره پایینتر از سطح افعال باشد. سِنکا، حکیم رواقی رومی (متوفی در ۶۵ مسیحی) می‌گوید: «اگر به آنچه داری قانع نیستی با داشتن همهٔ جهان باز بدبخت خواهی بود.»**

در برابر چنین عقیده‌ای طبعاً عقیدهٔ مخالفی نیز وجود خواهد داشت. این عقیدهٔ مخالف توسط اپیکور اظهار شد اگرچه خود او در عمل مانند زنون رواقی زندگی می‌کرد. فنلون می‌گوید[۲]: «اپیکور باغ زیبایی خریده بود که خود در آن باغبانی می‌کرد و همانجا بود که مکتب خود را تأسیس نمود. در آنجا با شاگردان خود زندگی خوب و دلکشی داشت و در حینی که به کار یا گردش می‌پرداخت آنها را تعلیم می‌داد. ...او در برابر همه مؤدب و مهربان بود... عقیدهٔ او این بود که هیچ چیز بهتر از اشتغال به فلسفه نیست.» مبنای عقیدهٔ او این است که بی‌اعتنایی و لاقیدی غیرممکن است، و تنها چیز شایسته که هدف مشروع زندگی و فعالیت می‌باشد لذت است (البته نه لذایذ حسی). «طبیعت هر عضوی حکم می‌کند که خیر خود را به خیر اعضای دیگر ترجیح دهد»؛ و حتی شخص رواقی تارک‌دنیا از کار خود لذت می‌برد. «ما نباید از لذات پرهیز کنیم بلکه باید آنها را انتخاب کنیم.» پس اپیکور درحقیقت اپیکوری یعنی لذت پرست نبود؛ اولذایذ معنوی را بر لذات حسی ترجیح می‌داد؛ او از لذاتی که به‌جای آرامش روح و تسکین خاطر، انسان را تحریک و خسته می‌کند منع می‌کرد. بالأخره می‌گوید: مقصود از طلب لذت، لذت به معنی متداول نیست بلکه آرامش خاطر و صفای روح و «آسودگی خیال» است که تقریباً معادل همان «بی اعتنایی» زنون است.

در سال ۱۴۶ پیش از مسیح، رومیان برای غارت یونان وارد آن مملکت شدند و مشاهده کردند که این دو مکتب متخاصم میدان فلسفه را میان خود قسمت کرده‌اند. چون نه مجال

* اشعار حافظ به جهت مناسبت کامل در متن گنجانیده شد.ــم.

** این قول حکیم را با سخنانی که سعدی در پاسخ بازرگان پرطمع که خیال سفرهای دور و دراز و منافع سرشار داشت گفته است بسنجید ــ م:

آن شنیدستی که در صحرای غور　　　بار سالاری بیفتاد از ستور
گفت چشم تنگ دنیا دار را　　　یا قناعت پر کند یا خاک گور

۲. عباراتی است که آناتول فرانس در آغاز کتاب «باغ اپیکور» آورده است.

تفکر و نه استعداد آن را داشتند، هر دوی آن را با غنایم دیگر با خود به رم بردند. اینها که در تأسیسات و تشکیلات سرآمد همه بودند، مانند یونانیان زیردست، مسلک رواقی را پذیرفتند. اشخاصی که زیاد احساساتی باشند نه می‌توانند ریاست کنند و نه می‌توانند در بندگی به سر برند. به همین جهت بود که رم رئیس و فرمانروا مسلک زنون رواقی را قبول کرد؛ امیر و غلام هر دو در رم آن را پذیرفتند: مارکوس آورلیوس امپراتور و اپیکتتوس غلام. حتی لوکرتیوس فلسفهٔ اپیکور را به طرز رواقیون بیان می‌کند (مانند آن انگلیسی که به قول هاینه با غم و اندوه از لذایذ برخوردار می‌شد)، کتاب مقدس او در تبلیغ لذایذ با خودکشی خاتمه می‌پذیرد. چکامهٔ زیبای او به نام «در طبیعت اشیاء»[۳] دنبالهٔ افکار اپیکور است و با ستایش ضعیف و کم‌رنگ لذت را محکوم می‌سازد. تقریباً معاصر قیصر و پومپیوس بود و در میان اضطرابات و مخاطرات زندگی می‌کرد. قلم تند و تیز او دائماً در جستجوی آرامش و سکوت بود. در وصف او گفته‌اند که روحی سر به زیر بود که دوران جوانی اش را در ترسها و بیمهای مذهبی گذرانده بود؛ زیرا دائماً و لاینقطع می‌گوید که دوزخی وجود ندارد مگر در این دنیا [و به قول خیام «دوزخ شرری زرنج بیهودهٔ ماست»]، و می‌گوید خدایانی وجود ندارند مگر آن اشخاص دوست‌داشتنی که در باغ اپیکور در ابرها پنهانند و در کارهای بشر مداخله ای ندارند. در برابر عقیدهٔ روزافزون رومیان به بهشت و دوزخ، لوکرتیوس فلسفهٔ مادی سختی تبلیغ و ترویج می‌کند. روح و فکر با جسم به وجود آمده‌اند و با نمو جسم نمو می‌کنند؛ رنج جسم رنج روح است و مرگ آن مرگ این. چیزی جز فضا و اجزای لایتجزی و قانون وجود ندارد و رأس همهٔ قوانین تحول و انحلال اشیاء است.

هیچ چیزی ثابت و برجای نیست — جمله در تغییر و سیر سرمدی است
ذره‌ها پیوسته شد با ذره‌ها — تا پدید آمد همه ارض و سما
تا که ما آن جمله را بشناختیم — بهر هریک اسم و معنی ساختیم
بار دیگر این ذوات آشنا — غرق می‌گردند در گردابها
ذره‌ها از یکدگر بگسسته شد — باز بر شکل دگر پیوسته شد
ذره‌ها بینم که از ترکیبشان — صدهزاران آفتاب آمد عیان
صدهزاران نظم و آیین جدا — علت صوری این خورشیدها
باز این خورشیدها آیین‌ها — پو گرفته سوی گرداب فنا
ای زمین پست بی قدر و بها — با تمام برها و بحرها
آنچه داری در طریق کهکشان — از ثوابت یا که از سیارگان
جملگی ترکیبتان زین ذره‌ها — تا که روزی می‌شوید از هم جدا
هیچ چیزی ثابت و برجای نیست — جمله در تغییر و سیر سرمدی است

۳. پروفسور شاتول در «درآمدی بر تاریخ تاریخنگاری» این کتاب را «شگفت‌آورترین اثر ادبیات قدیم» می‌داند.

آب دریاهای ژرف بیکران / دربخار و مه شوند از ما نهان
جمله دریاها همه صحرا شوند / سنگها و ریگها پیدا شوند
این بیابانها و صحراها همه / باز مبدل گشته بر دریا همه
بعد از آن با موجهای داس‌وار / سازد از هر سو خلیجی آشکار[۴]

همچنانکه افلاک در سیر و انحلالند، انواع جانداران نیز در کون و فسادند.

چه بسا موجودات عجیب الخلقه به‌وجود آمده‌اند که صورتها و ابدان عجیب و غریب داشته‌اند؛ ...بعضی فاقد دست، برخی فاقد پا، عده‌ای بدون دهان و عده‌ای دیگر بدون چشم. ... کرهٔ خاک از این نوع موجودات بسیار عجیب به‌وجود آورده است ولی خلقت همه بیهوده بوده و طبیعت از افزایش و نمو آن جلوگیری کرده است زیرا آنها نمی‌توانستند به سن مطلوب حیات برسند، نه می‌توانستند غذا به‌دست بیاورند و نه می‌توانستند جفت‌گیری کنند؛ ...به همین جهت بسیاری از جانداران به علت اینکه نتوانستند تغذیه کنند و تکثیر نسل نمایند از میان رفتند... زیرا هر ذی‌نفسی که از نسیم حیات برخوردار است باید یکی از این سه موهبت را دارا باشد: یا باید مکار و چاره‌ساز، یا دلیر و شجاع، یا چالاک و تندرو باشد، هر یک از این سه صفت می‌تواند حیات هر نوعی از انواع جانداران را حفظ کند و بقای آن را ضمانت نماید. ...آنهایی که هیچیک از این صفات را واجد نیستند، به زودی طعمه و قربانی دیگران خواهند شد تا آنجایی که طبیعت نسل این گونه انواع را به کلی از بیخ و بن براندازد[۵].

اقوام و امم نیز مانند افراد مرگ و حیات دارند: «بعضی از اقوام رو به عظمت می‌روند و برخی دیگر رو به انحطاط می‌نهند و در فاصلهٔ کوتاهی از زمان نژادها تغییر می‌یابند و همچون دوندگان مشعل حیات را دست‌به دست می‌گردانند.» در برابر جنگ و مرگ ناگزیر تنها راه عاقلانه اتاراکسیا است، یعنی «نظر صلحجویانه به همهٔ اشیاء»؛ واضح است که در اینجا شور زندگی دورهٔ جاهلیت دیگر وجود ندارد و مثل آن است که روح بیگانه‌ای بر بربطی شکسته زخمه می‌زند. شوخی تاریخ در این است که این چنین بدبینی حماسی و معتدل را نام «اپیکوری» می‌دهد.

اکنون که روح پیرو و معتقد اپیکور را مشاهده کردید، خوش‌بینی زنده و جانداری را که رواقیانی مانند مارکوس آورلیوس یا اپیکتتوس اظهار می‌کنند، نیز تصور کنید. بجز کتاب «اندیشه‌ها»ی این امپراتور، کتابی مانند «مباحثات» این غلام درسرتاسر ادبیات متأثرکنندهٔ نیست. «در جستجوی آن مباش که همهٔ اشیاء بر وفق مراد تو باشند، بلکه چنان کن که مراد تو موافق دیگر اشیاء گردد؛ دراین صورت خوشبخت خواهی بود.»[۶] شک نیست که در چنین

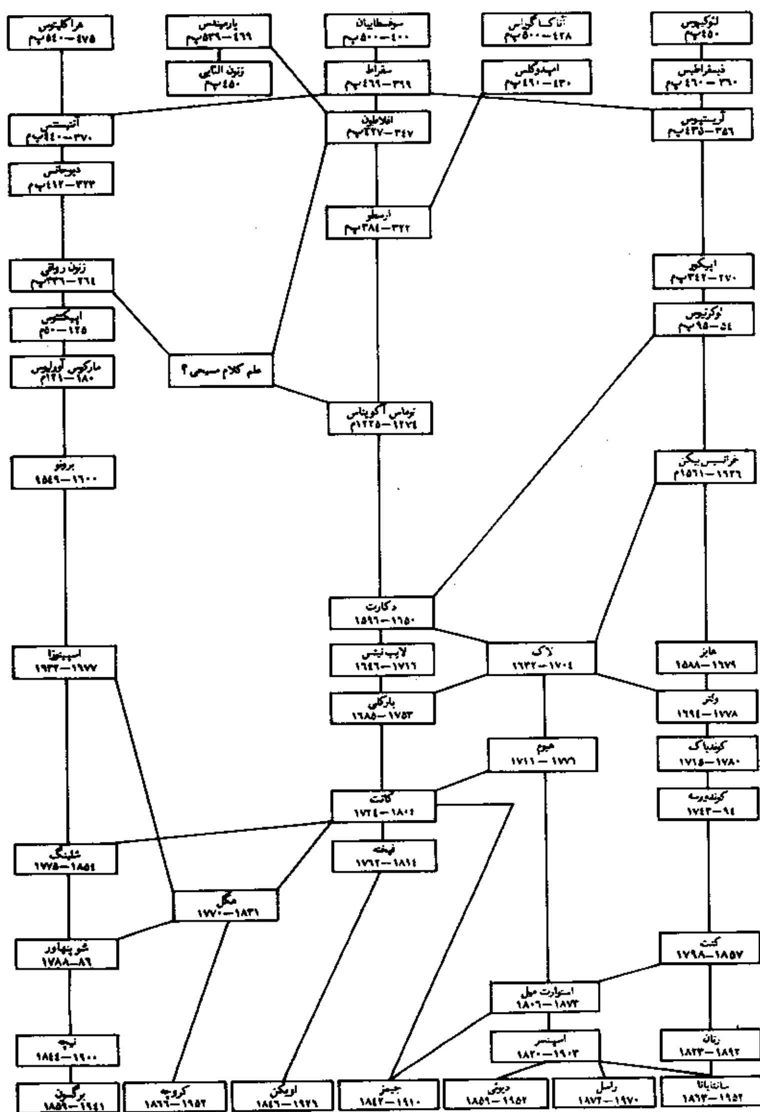
۴. تفسیر و شرح مالوک به نام «حیات و مرگ لوکرتیوس»، صص ۱۶-۱۵. ۵. «درطبیعت اشیاء»، شعر ۸۳۰ به بعد، ترجمهٔ مانرو. ۶. «رسالات و مباحثات اپیکتتوس»؛ ویرایش رولستن، ص ۸۱.

صورتی شخص می‌تواند آیندهٔ خود را طرح‌ریزی نماید و در عین درویشی بر جهان پادشاهی کند. می‌گویند خواجهٔ اپیکتتوس با او سخت بیرحمانه رفتار می‌کرد؛ روزی برای سرگرمی خود پای او را سخت می‌پیچاند، اپیکتتوس به آرامی گفت: «اگر بیشتر بپیچانی پایم را خواهــی شکست.» خواجه گوش نداد و به کار خود ادامه داد و پای اپیکتتوس شکست. اپیکتتوس به نرمی گفت، «نگفتم پایم را خواهی شکست؟»[۷] مع‌ذلک یک نوع نجابت عرفانی در این فلسفه نمودار است، همچنانکه در آرامش و صلحجویی داستایفسکی یک شجاعت و دلیری هست. «به هیچ‌وجه در هیچ حالتی مگو که من فلان شیٔ را از دست دادم؛ بلکه بگو که آن را به دست آوردم. اگر طفل تو یا زن تو مُرد در حقیقت تو آن دو را بازیافتی- اگر اموالت را از دستت گرفتند باز در حقیقت آن را بازیافته‌ای.»[۸] این مطالب به مسیحیت و عقیدهٔ شهدای دلیر آن نزدیک است. در حقیقت آنچه مسیحیت در اخلاق به از خودگذشتگی دستور می‌دهد و در سیاست یک نوع مسلک اشتراکی و اخوت میان بشر تبلیغ می‌کند و از روز بازپسین و رستاخیز خبر می‌دهد، همه شبیه افکار رواقیان است. روح دوران بت‌پرستی یونانی و رومی با اپیکتتوس ضعیف گردید و برای ایمان و عقیدهٔ جدیدی آماده شد. کلیسای قدیم مسیحیت کتاب اپیکتتوس را رسالهٔ دینی شمرد. «مباحثات» او و «اندیشه‌ها»ی مارکوس اورلیوس نخستین قدم به سوی «پیروی از مسیح» است[۹].

در این میان منظرهٔ تاریخ عوض می‌شد. در کتاب لوکرتیوس قطعهٔ مهمی هست که انحطاط زراعت را در دولت رم بیان می‌کند. به عقیدهٔ لوکرتیوس این انحطاط نتیجهٔ از میان رفتن نیروی خاک است. علت آن هرچه باشد، ثروت در رم جای خود را به فقر می‌داد، تشکیلات ازهم پاشیده می‌شد، قدرت رو به ضعف می‌رفت وغرور وافتخار به بی‌حسی ولاقیدی تبدیل می‌گردید. شهرها رو به خرابی می‌نهاد، جاده‌ها دیگر مرمت نمی‌شد و رفت و آمد و نقل و انتقال تجارتی صورت نمی‌گرفت. خانواده‌های کوچک و تربیت یافتهٔ رومی جای خود را به عشیره‌های بزرگ و خشن و جاهل ژرمنی می‌دادند که سال به سال از مرزها می‌گذشتند و وارد خاک رم می‌شدند: فرهنگ دورهٔ بت‌پرستی در برابر آداب و سنن شرقی تسلیم گردید و بطور نامرئی تقریباً تمام امپراتوری به دست پاپ افتاد.

کلیسا که در قرون نخستین از طرف امپراتوران حمایت می‌شد، بتدریج قدرت را از دست آنان گرفت، عدد کلیساها به سرعت رو به فزونی نهاد و ثروت و نفوذ آن بالا رفت. در قرن سوّم مسیحی یک‌سوّم خاک اروپا که به دست کلیسا افتاد،[۱۰] و صندوقهای آن از اموال صدقات اغنیا و فقرا لبریز شد. در طی هزار سال بیشتر اقوام اروپا در اثر ایمان لایتغیری که

۷. «همان»، ۳٦. ۸. «همان»، ۸٦. ۹. «در طبیعت اشیاء» ج ۲، ۱۱۷۰. این قدیمترین و نیز تازه‌ترین نظریه‌ای است دربارهٔ انحطاط رم؛ مقایسه شود با کتاب سیمکوویچ به نام «برای شناختن مسیح»؛ نیویورک، ۱۹۲۱. ۱۰. بیرد و رابینسن در کتاب «عناصر و مبانی تاریخ اروپا»، بوستن، ۱۹۱٤، ص ٤٤۳.


هراکلیتوس
۵۴۰—۴۷۵پم
پارمنیدس
۵۳۹—۴۶۹پم
سوفسطاییان
۵۰۰—۴۰۰پم
آناکساگوراس
۵۰۰—۴۲۸پم
لئوکیپوس
۴۵۰پم
زنون الئایی
۴۵۰پم
سقراط
۴۶۹—۳۹۹پم
امپدوکلس
۴۹۰—۴۳۰پم
دیمقراطیس
۴۶۰—۳۶۰پم
آنتیستنس
۴۴۰—۳۷۰پم
افلاطون
۴۲۷—۳۴۷پم
آریستیپوس
۴۳۵—۳۵۶پم
دیوجانس
۴۱۲—۳۲۳پم
ارسطو
۳۸۴—۳۲۲پم
زنون رواقی
۳۳۶—۲۶۴پم
اپیکور
۳۴۲—۲۷۰پم
اپیکتتوس
۵۰—۱۲۵م
لوکرتیوس
۹۵—۵۴پم
علم کلام مسیحی؟
مارکوس اورلیوس
۱۲۱—۱۸۰م
توماس آکویناس
۱۲۲۵—۱۲۷۴م
برونو
۱۵۴۹—۱۶۰۰
فرانسیس بیکن
۱۵۶۱—۱۶۲۶م
دکارت
۱۵۹۶—۱۶۵۰
اسپینوزا
۱۶۳۲—۱۶۷۷
لایب نیتس
۱۶۴۶—۱۷۱۶
لاک
۱۶۳۲—۱۷۰۴
هابز
۱۵۸۸—۱۶۷۹
بارکلی
۱۶۸۵—۱۷۵۳
ولتر
۱۶۹۴—۱۷۷۸
هیوم
۱۷۱۱—۱۷۷۶
کوندیاک
۱۷۱۵—۱۷۸۰
کانت
۱۷۲۴—۱۸۰۴
کوندورسه
۱۷۴۳—۹۴
شلینگ
۱۷۷۵—۱۸۵۴
فیخته
۱۷۶۲—۱۸۱۴
هگل
۱۷۷۰—۱۸۳۱
شوپنهاور
۱۷۸۸—۸۶
کنت
۱۷۹۸—۱۸۵۷
استوارت میل
۱۸۰۶—۱۸۷۳
نیچه
۱۸۴۴—۱۹۰۰
اسپنسر
۱۸۲۰—۱۹۰۳
رنان
۱۸۲۳—۱۸۹۲
برگسون
۱۸۵۹—۱۹۴۱
کروچه
۱۸۶۶—۱۹۵۲
اویکن
۱۸۴۶—۱۹۲۶
جیمز
۱۸۴۲—۱۹۱۰
دیوئی
۱۸۵۹—۱۹۵۲
راسل
۱۸۷۲—۱۹۷۰
سانتایانا
۱۸۶۳—۱۹۵۲

کلیسا تلقین می‌کرد متحد شده بودند. پیش از آن تاریخ، تشکیلاتی به این وسعت و آرامی دیده نشده بود و پس از آن نیز دیده نشد. ولی همچنانکه خود کلیسا نیز می‌دانست، این وحدت مستلزم ایمان مشترکی بود که از قوای مافوق طبیعت نیرو گرفته از گردش روزگار و تغییر زمان در امان باشد؛ به همین جهت اصول لایتغیر و قاطع و صریح مانند سر پوشی بر روی فکر اروپای جوان در قرون وسطا گذاشته شد. در زیر این سر پوش فلسفهٔ اسکولاستیک بین عقل و ایمان درجا می‌زد و در میان فرضیات اشتباه‌انگیز انتقاد نشده و نتایج مقدم بر استدلال غرق بود. در قرن سیزدهم ترجمه‌های عربی و عبری کتب ارسطو اروپا را بسختی تکان داد ولی کلیسا امنیت و آرامش خود را در سایهٔ توماس آکویناس و دیگران که به منزلهٔ ارسطوی علم کلام در قرون وسطا بودند، حفظ کرد. نتیجهٔ آن، موشکافی و باریک‌بینی بود نه حکمت و تعقل. بیکن می‌گوید: «اگر انسان هوش و ذهن خود را به ماده صَرف کند، در آن کار می‌کند و از حدود آن تجاوز نمی‌نماید؛ امّا اگر هوش و ذهن انسان به جای پرداختن به ماده مانند عنکبوت دور خود بتند، کار بی‌ثمری انجام خواهد داد، در حقیقت تارها از اندیشه خواهد تنید که باریکی و ظرافت آن شگفت‌انگیز خواهد بود ولی نه دوام خواهد داشت و نه فایده.» دیر یا زود می‌بایستی قوهٔ مفکرهٔ اروپا این سرپوش را به دور بیندازد.

پس از هزار سال کشت و کار، خاک اروپا دوباره گلها و لاله‌ها بیرون داد، امتعه از حد مصرف فزون شد و لزوم تجارت حس گردید؛ در چارسوی تجارت شهرهایی بنا شد که در آن علوم و معارف نشو و نما کردند و تمدن نوینی بنا نهادند. صلیبیون جاده‌های شرق را باز کردند و سیل خوشگذرانیها و الحاد شرق، بر ریاضت و اعتقاد به اصول غرب فایق آمد. کاغذ از مصر با قیمت ارزانتری رسید و جای پوست حیوانات را که به علت گرانی علم را در انحصار کشیشان قرار داده بود گرفت؛ چاپ وسیلهٔ ارزانتری بود که ناگهان منفجر گردید و نفوذ قاطع و روشنی‌بخش خود را بر همه جا منتشر ساخت. ملاحان دلیر که به قطب‌نما مجهز بودند در وسط دریاها به راه افتادند و وضع زمین را که بر بشر مجهول بود روشن ساختند؛ راصدان شکیبا که مسلح به دوربین نجومی بودند از دایرهٔ اصول پا بیرون نهادند و جهل بشر را دربارهٔ آسمانها از میان بردند. در دانشگاهها و صومعه‌ها و گوشه‌های عزلت مشاجرات و مباحثات دور انداخته شد و همه به کاوشهای علمی پرداختند؛ از میان سعی کیمیاگران برای طلاساختن از اجسام کم‌بها، علم شیمی قد برافراخت؛ از میان غوغای علم تنجیم و ستاره‌شُمَری علم هیئت و نجوم درآمد و افسانه‌های حیوانات جای خود را به زیست‌شناسی و حیوان‌شناسی داد. بیداری از راجر بیکن (متوفی در ۱۲۹٤ مسیحی) آغاز شد و با لئوناردو داوینچی که دریای مواجی بود (۱۵۱۹ ـ ۱٤۵۲ مسیحی) توسعه یافت؛ در نجوم با کپرنیک (۱۵٤۳ ـ ۱٤۷۳ مسیحی) و با گالیله (۱٦٤۲ ـ ۱۵٦٤) به حد کمال رسید.

پیشقدم نهضت در مغناطیس و الکتریسیته گیلبرت (۱۶۰۳ ـ ۱۵٤٤) و در طب و تشریح وسالیوس (۱۵٦٤ ـ ۱۵۱٤ مسیحی) و هاروی (کاشف دوّران خون ۱٦۵۷ ـ ۱۵۷۸) بودند. به همان اندازه که علم پیشرفت می‌کرد، ترس از میان می‌رفت؛ دیگر کسی مجهول را پرستش نمی‌کرد بلکه سعی می‌کرد بر آن غالب آید. اطمینان روح جدیدی در مردم می‌دمید؛ سدها پی در پی می‌شکست، دیگر برای بشر حد و مرزی نمانده بود. «این کشتیهای جدید که مانند اجسام سماوی دور و بر کرهٔ ارض را می‌پیمایندمایهٔ سعادت عصر ما هستند. در این عصر به جای آنکه بگویند فراتر مرو* باید گفت باز هم فراتر**.»[11] این عصر، عصر عمل و امید و شدت بود؛ در هر میدانی اقدامات و فعالیتهای جدید به عمل می‌آمد و دنیا منتظر آواز روحی بود که همهٔ اینها را در خود ترکیب و خلاصه کند. این همان فرانسیس بیکن بود، «تواناترین مغز قرون جدید»[12] «او زنگی را نواخت که تمام اذهان را آمادهٔ کار ساخت» و اعلام کرد که اروپا به سن بلوغ رسیده است.

۲. زندگی سیاسی فرانسیس بیکن

بیکن در ۲۲ ژانویهٔ ۱۵٦۱ مسیحی در لندن (یورک هاوس) در منزل پدرخویش سر نیکولس بیکن متولد شد. پدر او در بیست سال اول سلطنت الیزابت مُهردار سلطنتی بود. مکولی می‌گوید: «شهرت پسر پدر را تحت الشعاع قرار داد؛ زیرا سر نیکولس مرد عادی نبود.»[13] ما در صحت این مطلب تردید داریم؛ زیرا نبوغ در یک خانواده به منزلهٔ بالاترین نقطه‌ای است که در نتیجهٔ استعداد و موهبت خاص بدان ارتقا می‌یابند و اولاد و احفاد نابغه از همین نقطهٔ اعلی دوباره به سطح فرد معمولی پایین می‌آیند. مادر بیکن، لیدی آن کوک، خواهرزن سر ویلیام سیسل معروف به لرد بئرلی خزانه‌دار ملکه الیزابت و یکی از مقتدرترین مردان انگلیس بود. این زن که دختر سر آموزگار ادوارد ششم پادشاه انگلستان بود، در السنه و علم کلام متبحر بود و با اساقفهٔ عصر به یونانی مکاتبه می‌کرد و این عمل برای او مثل آب خوردن بود. خود او آموزگار پسر خود بود و در تربیت و تعلیم او از هیچ چیز دریغ نداشت.

ولی مربی حقیقی عظمت بیکن انگلستان عهد الیزابت بود. این دوره بزرگترین ادوار مقتدرترین اقوام عصر جدید به شمار می‌رود. کشف امریکا تجارت را از بحرالروم به اقیانوس

* non plus ultra

** plus ultra

۱۱. کتاب «پیشرفت دانش» اثر بیکن، کتاب دوّم، فصل ۱۰. در قرون وسطا بالای کشتیهایی که در مدیترانه به سوی جبل الطارق حرکت می‌کردند نوشته شده بود: «فراتر مرو.»

۱۲. ای. جی. پین در کتاب «تاریخ قرون جدید کیمبریج»، ج ۱، ص ۵٦.

۱۳. مکولی: «مقالات»، چاپ نیویورک، ۱۸٦۰ مسیحی، ج سوّم، ص ۳٤۲.

اطلس کشانید و اقوام اسپانیایی و فرانسوی و هلندی و انگلیسی را که بر ساحل این اقیانوس بودند از لحاظ تجارت و ثروت سرآمد اقوام دیگر ساخت. این تفوق قبلاً خاص ایتالیا بود زیرا صادرات و واردات نیمی از اروپا در تجارت با شرق از راه این مملکت صورت می‌گرفت. به علت این تغییر، رنسانس از رم و فلورانس و میلان و ونیز، به مادرید و پاریس و آمستردام و لندن منتقل شد. پس از شکست نیروی دریایی اسپانیا در سال ۱۵۸۸ مسیحی، تجارت انگلستان بر روی تمام دریاها توسعه یافت، شهرهای انگلیس در نتیجهٔ صنایع محلی رو به ثروت و پیشرفت نهادند، ملاحان آن سطح کرهٔ ارض را پیمودند و سرداران آن امریکا را متصرف شدند. ادبیات انگلیسی با شعر اسپنسر و نثر سیدنی رونق گرفت و صحنه های تئاتر با درامهای شکسپیر و مارلو و بن جانسن و صدها نویسندهٔ توانای دیگر به لرزه درآمد. اگر شخصی از قریحه و استعداد ذاتی بهره‌مند بود، در چنین محیطی ضایع نمی‌شد.

در دوازده سالگی بیکن را در کیمبریج به ترینیتی کالج فرستادند؛ ولی او پس از سه سال آنجا را ترک کرد، در حالی که از متون و روش بحث معمول در آنجا متنفر شده و از تعبد به ارسطو بیزار گشته بود و مصمم شده بود که فلسفه را در راه ثمربخش نوی بیندازد و از مشاجرات اسکولاستیک منحرف ساخته برای روشن ساختن بشریت و خیر عموم به کار برد. ولی با آنکه شانزده سال بیش نداشت در دفتر سفیر انگلستان در فرانسه مأموریتی به وی پیشنهاد شد و پس از آنکه منافع و مضرات این کار را خوب سنجید، پیشنهاد را پذیرفت. در مقدمهٔ کتاب «تبیین طبیعت» دربارهٔ این تصمیم قاطع که او را از فلسفه به سیاست برگردانید، بحث می‌کند. لازم است که این قسمت را در اینجا درج کنیم:

> چون معتقد بودم که من برای خدمت به بشر متولد شده‌ام و تلاش در راه خیر عموم را جزو واجبات عینی تمام افراد می‌دانستم و عقیده‌ام این بود که ادای این وظایف و واجبات مانند آب و هوا در اختیار همه کس می‌باشد، از این رو همواره از خود می‌پرسیدم که سودمندترین چیز برای بشر کدام است و من طبیعتاً برای انجام چه وظیفه‌ای آفریده شده‌ام. در نتیجهٔ کاوش بر من معلوم شد که هیچ کاری شایسته‌تر از کشف و توسعهٔ صنایع و اختراعاتی که زندگی بشر را در راه تمدن بالاتر می‌برند نیست. ...به عقیدهٔ من تنها کسی شایستهٔ عناوین «بسط دهندهٔ قدرت بشر بر جهان» و «قهرمان آزادی انسانیت» و «پایان دهندهٔ احتیاجاتی که بشر را در بردگی نگاه داشته است» می‌باشد که نه تنها موفق به کشف و اختراع مفیدی شود بلکه بتواند یک مشعل نورانی به دست گیرد که نخست کشفیات و معلومات کنونی بشر را روشن سازد و بعد در حالی که شعله های این مشعل بالاتر و فروزانتر می‌شود بر تمام زوایا و گوشه های ظلمانی پرتو بیفکند ـ به‌علاوه من در وجود خود میل خاصی برای درک حقیقت حس می‌کردم. ذهن من کاملاً مستعد درک مهمترین موضوعات یعنی درک روابط اشیاء بود و در عین حال برای مشاهدهٔ اختلافات دقیق و باریک نیز به حد کافی قدرت داشت. من عاشق بحث بودم، دربارهٔ موضوعات با تأنی و شکیبایی و بدون عجله حکم می‌کردم، از تفکر لذت می‌بردم و به آرا و نظریات با احتیاط می‌نگریستم، همواره آماده بودم که اشتباهات خود

راتصحیح کنم و در راه مرتب و منظم ساختن اندیشه های خود رنج دقت و تأمل را بر خود هموار می‌کردم. نه شهوت تجددخواهی داشتم و نه به تقلید کورکورانه از قدما تن می‌دادم. دورویی به هر نحوی که باشد مورد نفرت من بود؛ به این دلایل من در وجود و وضع خویش آشنایی و قرابت خاصی با حقیقت حس می‌کردم.

ولی خانواده و طرز تعلیم و تربیت من مرا برای فلسفه آماده نکرده بود بلکه برای سیاست بار آورده بود. از کودکی در سیاست بزرگ می‌شدم و چنانکه غالباً برای جوانان اتفاق می افتد، افکار مختلف همواره مرا به ستوه می‌آورد. همچنین با خود می اندیشیدم که وظیفهٔ من در برابر مملکت خودم چنان مرا به خود متوجه ساخته است که وظایف و تکالیف دیگر زندگی به آن اهمیت نیست؛ بالأخره به خودم چنین نوید دادم که اگر یک شغل محترم دولتی به‌دست بیاورم می‌توانم درآمد و تکیه گاهی برای انجام وظایفی که برای آن ساخته شده‌ام، داشته باشم. به همین علل و جهات خود را وارد عرصهٔ سیاست کردم.[۱۴]

پدر او، سر نیکولس بیکن، ناگهان در سال ۱۵۷۹ وفات یافت. وی قصد داشت که اموالی مادام‌العمر به فرانسیس بیکن تخصیص دهد ولی مرگ او بر این کار سبقت گرفت و سیاستمدار جوان به عجله به لندن فرا خوانده شد در حالی که در هیجده‌سالگی پدر خود را از دست داده بود و عایداتی هم نداشت. او به زندگی اسراف‌آمیز عصر خود خو گرفته بود و برای او قناعت به زندگی ساده سخت می‌نمود. به همین جهت بیکن وارد رشتهٔ حقوق و قضا شد و در راه به‌دست آوردن یک شغل سیاسی برای تأمین زندگی، خویشان متنفذ خود را به تنگ آورد. نامه‌های سؤال و طلب او با آنکه سبکی محکم و لطیف داشت و نشانهٔ مهارت نویسندهٔ آن بود، بی‌نتیجه ماند؛ شاید به این دلیل که او قدر خود را پایینتر نمی‌داشت و شغلی را که می‌خواست حق خود می‌دانست و «بئرلی» به همین جهت از ارجاع این شغل به وی امتناع ورزید، و یا به این جهت که نامه‌های مزبور مخالف حق‌شناسی بود زیرا نویسندهٔ آن در گذشته و حال و آینده مدیون این لرد محترم بود؛ در عشق و سیاست نباید خود را بالمره تسلیم کرد، در هر وقت می‌توان این کار را کرد ولی هیچوقت نباید یکباره تسلیم شد. حق‌شناسی و رهین منت بودن نباید در آن واحد و بالمره باشد بلکه باید بتدریج و به طول مدت صورت گیرد.

بالأخره بیکن بدون کمک دیگران راه ترقی را پیمود ولی هر قدم پیشرفت چند سال طول کشید. در ۱۵۸۳ از تانتن به نمایندگی مجلس انتخاب شد و انتخاب کنندگان وی به قدری او را دوست داشتند که در تمام انتخابات به او رأی می‌دادند. وی دارای بیانی صریح و محکم بود؛ خطیبی بود که با برهان صحبت می‌کرد نه از روی ادلهٔ خطابی. بن جانسن

۱۴. ترجمه از لاتین به وسیلهٔ ابت: «فرانسیس بیکن»؛ لندن، ۱۸۸۵، ص ۳۷.

می‌گوید: «هیچکس مثل او صریح و وزین و موجز نطق نمی‌کرد. در بیانات او سخنان پوچ و بی معنی کمتر یافت می‌شد، هر قسمتی از سخنان او لطف خاصی داشت. اگر مستمع‌ای در اثنای سخن او سرفه می‌کرد یا رو به طرف دیگر برمی‌گرداند، از نکته‌ای و فایده‌ای محروم می‌ماند. با هر که سخن می‌گفت بر او مسلط بود. ...هیچکس مثل او احساسات شنوندگان را تحریک نمی‌کرد. هر که به سخن او گوش فرا می‌داشت فقط یک ترس داشت و آن اینکه مبادا سخن او به پایان برسد.»[۱۵] این است خطیبی که باید بر او رشک برد.

بیکن دوست مقتدری داشت که دربارهٔ او کرم و جوانمردی زیاد کرد. این شخص ارل آو اسکس زیبا بود که الیزابت او را سخت دوست می‌داشت و چون در این دوستی توفیق نیافت، محبت به عداوت مبدل گردید. لرد اسکس نتوانسته بود شغل سیاسی مهمی برای بیکن پیدا کند و برای جبران این موضوع ملک خوبی در توئیکنم به او پیشنهاد کرد. اگر بیکن این ملک را می‌پذیرفت مادام‌العمر رهین منت او بود، ولی نپذیرفت. چند سال بعد اسکس توطئه‌ای بر ضد ملکه ترتیب داد تا او را زندانی کند و جانشین او را به تخت بنشاند. بیکن برای این مردی که در حق او چنین نیکی و خیراندیشی کرده بود نامه‌ها نوشت تا او را از این عمل بازدارد و چون اسکس در کار خود سخت مصر بود بیکن به او اعلام کرد که در صورت چنین خیانتی وی به ملکه وفادار خواهد ماند و این امر را بر حق نان و نمک اسیکس مقدم خواهد داشت. اسکس کار خود را دنبال کرد و چون موفق نشد توقیف گردید و به زندان افتاد. بیکن دربارهٔ این موضوع یعنی اعتراض او به اسکس آن‌قدر نزد ملکه سخن گفت و از وفاداری خود تعریف کرد که ملکه روزی به او دستور داد تا «دربارهٔ موضوعات دیگر سخن بگوید.» اسکس موقتاً آزاد شد و دوباره به جمع نیرو پرداخت و با قوای خود به سوی لندن حرکت کرد تا مردم را بر ضد ملکه بشوراند. بیکن به خشم تمام بر ضد اسکس قیام کرد و در این میان عضو دیوان‌عالی کشور گردید. اسکس دوباره گرفتار شد و او را به اتهام خیانت به محکمه کشیدند، بیکن در تعقیب و محاکمهٔ مردی که دربارهٔ او اینهمه محبت و جوانمردی کرده بود، فعالیت شدید بخرج داد.[۱۶]

اسکس مجرم شناخته شد و محکوم به مرگ گردید. شرکت بیکن در محاکمهٔ او وی را تا مدتی منفور ساخت؛ از آن به بعد دشمنان زیادی پیدا کرد که دائماً منتظر فرصت بودند تا

۱۵. نیکل در کتاب: «فرانسیس بیکن» چاپ ادنبورگ، ۱۹۰۷؛ ج ۱، ص ۳۷.

۱۶. دربارهٔ این عمل بیکن صدها جلد کتاب نوشته شده است. در کتاب مکولی و مفصلتر از آن در کتاب «ابت» ادله‌ای را که برضد بیکن که به قول پاپ «خردمندترین و پست‌ترین افراد بشر» بود، می‌توان یافت. «ابت» از سخنان خود بیکن برضد او استشهاد می‌کند آنجا که در «مقاله‌ای دربارهٔ عقل شخصی» می‌گوید: «عقل شخصی برای ادارهٔ امور خود شخص مثل عقل موشها است: موشها خانه را کمی پیش از آنکه رو به خرابی نهد ترک می‌کنند.» استدلال به نفع بیکن در کتاب سپدینگ به نام «زندگانی و عصر فرانسیس بیکن» دیده می‌شود و هم او به تفصیل جواب مکولی را در «شبها با منتقد» داده است. حقیقت در حد وسط است.

او را از میان ببرند؛ جاه‌طلبی او سیری‌ناپذیر بود و مجال فراغتی برای او نمی‌گذاشت. همواره ناراضی بود و همیشه عایدات یکسال بعد را از پیش خرج می‌کرد. در مخارج اسراف روا می‌داشت و تظاهر و خودنمایی برای وی یک قسم سیاست بود. هنگامی که در چهل و پنج سالگی عروسی کرد در تشریفات جشن ازدواج به قدری ولخرجی کرد که مجبور شد از کابین زنش نیز مقدار زیادی بپردازد در صورتی که کابین یکی از دلخوشیها و لذات زنان است. در ۱۵۹۸ به جهت قروض خود به زندان افتاد، با اینهمه او به پیشرفت خود ادامه می‌داد.

مهارت او در امور گوناگون و معلومات پهناور او موجب می‌شد که در هر مجمع و کمیتهٔ مهمی عضو برجسته به شمار رود؛ بتدریج در مقامات عالیتر بر روی او باز شد: در ۱۶۰۶ مشاور قضایی سلطنتی گردید و در ۱۶۱۳ معاون دادستان کل شد و در ۱۶۱۸ در پنجاه و هفت سالگی بالأخره به مقام صدارت عُظما رسید.

۳. مقالات[۱۷]

ارتقای او به مقامات عالی، ظاهراً آرزوی افلاطون را که خواهان حکام فیلسوف بود برآورد. زیرا هر اندازه که بیکن در سیاست جلوتر می‌رفت، به اوج حکمت و فلسفه نیز نزدیکتر می‌شد. نمی‌توان باور کرد که اطلاعات و معلومات وسیع این مرد فقط در خلال و عرض زندگی سیاسی پرآشوب او به دست آمده است. شعار او این بود که زندگی مستور و نهانی بهترین زندگیهاست.* او نمی‌توانست تشخیص دهد که آیا ذهن و روح او تفکر را بیشتر دوست دارد یا زندگی عملی را. آرزوی او این بود که مانند سِنِکا هم فیلسوف شود و هم سیاستمدار؛ اگرچه گمان می‌کرد که ایفای این دو شغل با هم ممکن است او را از رسیدن به هدف و مقصود باز دارد. در یکی از نوشته‌های خود می‌گوید: «مشکل است که شخص بتواند حکم کند آیا کدام یک بیشتر ذهن را زیان دارد: درآمیختن زندگی فعال با تفکر یا بکلی فرو رفتن در اندیشه و تفکرات»[۱۸]. به عقیدهٔ او مطالعه و اشتغال به تحصیل به تنهایی نه هدف است و نه حکمت، و علمی که با عمل توأم نباشد قیل و قال بیهودهٔ مدرسه است؛ «صرف همهٔ اوقات به مطالعه سستی و کاهلی است؛ به کاربردن آن برای خودنمایی ریا است؛

۱۷. نویسندهٔ کتاب بهتر چنان دید که در این قسمت سخنان فشرده و موجز بیکن را فشرده‌تر و موجزتر نسازد و ترجیح داد که برای شرح حکمت او بیانات عالی خود اورا نقل کند ودر این باب سخنانی بیشتر از آنچه خود او گفته است نیاورد زیرا چنین سخنانی هم جا بیشتر می‌گیرد و هم روشنی و زیبایی و قدرت آن از بیانات خود بیکن کمتر است.

* bene vixit qui bene latuit

18. Valerius Terminus ad fin of Studies

حکم کردن از روی قواعد منطقی فضل‌فروشی است. ...مردم نادرست و مکار از مطالعه متنفرند، مردم ساده در ستایش و تمجید آن مبالغه می‌کنند و فقط مردم عاقل در عمل از آن استفاده می‌برند؛ زیرا مطالعه راه استفادهٔ عملی را نمی‌آموزد، بلکه این استفاده از راه مشاهده صورت می‌گیرد و این کار به وسیلهٔ عقل انجام می‌شود، عقلی که بیرون از مطالعات و بالاتر از آن است.»[۱۹] این، تنبه جدیدی است که پایان مکتب مدرسی را اعلام می‌دارد و خاطرنشان می‌سازد که دیگر میان علم و عمل و مشاهده جدایی نیست. این تأکید دربارهٔ تجربه و پرداختن به نتایج عملی صفت ممیزهٔ فلسفهٔ انگلیسی و مقدمهٔ پراگماتیسم است. بیکن لحظه‌ای از عشق به کتب و تفکر غافل نماند؛ این سخن او سقراط را به خاطر می‌آورد: «بدون فلسفه زندگی برای من هیچ است»؛[۲۰] او خود را چنین توصیف می‌کند «مردی که طبیعتاً بیش از هر چیز برای علم و ادب آفریده شده است وعلی رغم طبع خویش مجبور است که وارد سیاست بشود.»[۲۱] کتاب «پیشرفت دانش»(۱۵۹۲) تقریباً نخستین اثر او است؛ ما ناچاریم که عشق او را به فلسفه از این کتاب نقل کنیم:

> درود و ستایش من باید به خود ذهن متوجه شود، بشر عبارت از ذهن است و علم نیز همان ذهن است، انسان چیزی بجز آنکه می‌داند نیست... آیا لذت عواطف و احساسات از لذات حسی بیشتر نیست و لذت ذهن عالیتر از لذات عواطف و احساسات نمی‌باشد؟ آیا لذت طبیعی و حقیقی آن نیست که آن را نهایتی نباشد؟ آیا تنها دانش نیست که همهٔ اضطرابهای درونی را از میان می‌برد و ذهن را روشن می‌سازد؟ چقدر اشیاء وجود دارند که ما می‌پنداشتیم وجود ندارند؟ چقدر از اشیاء هستند که ما به آنها بیشتر از حقیقت و واقعیتشان قدر و ارزش قائل هستیم؟ این پندارهای بیهوده و ارزش‌گذاریهای نادرست ابرهایی از اشتباهات و خطاها درست می‌کنند که توفان اضطرابهای روحی را در پی دارد. آیا سعادتی بالاتر از این هست که ذهن انسان بالاتر از هرج و مرج اشیاء قرار گیرد و نظم طبیعت و اشتباهات مردم را تشخیص دهد؟ آیا لذت فقط درخوشگذرانی است و در کشف حقیقت نیست؟ خوشی تنها در اقناع شهوات است و در خیر رساندن به دیگران نیست؟ آیا ثروت طبیعت را نباید از زیبایی ظاهری آن تشخیص داد؟ آیا حقیقت بی‌ثمر است؟ آیا حقیقت ما را به نتایج سودمند نمی‌رساند و ما را بر اهدای آسایشهای بی‌شمار به جهان بشریت توانا نمی‌سازد؟

بهترین اثر ادبی بیکن «مقالات» اوست (۱۶۲۳ ـ ۱۵۹۷): در این مقالات او متحیر است که بین عشق به سیاست و فلسفه کدام یک را انتخاب کند. در مقالهٔ «افتخار و شهرت» بیکن بالاترین درجات افتخار را در سیاست و فتوحات نظامی می‌داند نه در ادب و فلسفه. ولی در مقالهٔ «حقیقت» می‌نویسد: «خیر اعلی و مطلق طبایع بشری عبارت است از

۱۹. «درتحقیقات»   ۲۰. در تقدیم نامهٔ کتاب «حکمتِ گذشتگان»   ۲۱. «پیشرفت دانش» ج ۸، ص ۳.

طلب حقیقت یعنی عشق به آن؛ درک حقیقت یعنی ستایش آن؛ ایمان به حقیقت یعنی لذت‌بردن از آن.» ما در کتب «با خردمندان سخن می‌گوییم و در زندگی روزانه با بیخردان.» «بعضی از کتب را فقط باید چشید» یعنی یک قسمت معروف آن را خواند، «برخی دیگر را باید یکمرتبه بلعید و فقط بعضی کتب نادر هست که باید خوب جوید و هضم‌کرد»؛ این نوع کتب بدون تردید در میان اقیانوس عظیم مرکب و جوهر که هر روز افکار ما را فرا می‌گیرند و پس از زهرآگین کردن آن را در خود غرق می‌سازند، فقط قطره‌ای را تشکیل می‌دهند.

مسلماً «مقالات» در زمرهٔ کتبی است که باید خوب جوید و هضم کرد. در هیچ مائده‌ای چنین غذای لذیذ و گوارا پیدا نمی‌شود، بیکن از حشو و اطناب در وحشت و از روده‌درازی متنفربود؛ در یک جملهٔ کوچک مطالب زیادی می‌پروراند. هریک از مقالات او چکیدهٔ افکار یک مغز بزرگ دربارهٔ یک مسئلهٔ مهم حیاتی است که در یک یا دو صفحه انشاء شده است. نمی‌توان گفت که کدام‌یک از این دو علت موجب بلندی انشاء او شده است: موضوع یا اسلوب؛ زیرا بیان او در نثر به همان اندازهٔ شعر شکسپیر عالی و ممتاز است. سبک او مانند سبک تاسیت محکم و موجز و یکنواخت است و در حقیقت قسمتی از صراحت و ایجاز آن مدیون اصطلاحات و عبارات لاتینی است. ولی وفور استعارات در انشای او از صفات بارز عهد الیزابت می‌باشد و عکس‌العمل اطناب دورهٔ رنسانس است. هیچ نویسندهٔ انگلیسی اینهمه تشبیهات پرمغز و پرمعنی به کار نبرده است. ولی کثرت استعمال تشبیهات خود یکی از عیوب نثر بیکن محسوب می‌شود؛ استعارات و کنایات و تلویحات بی‌شمار مانند ضربات تازیانه بر اعصاب ما فرود می‌آید و بالأخره ما را فرسوده و خسته می‌سازد. «مقالات» به منزلهٔ غذای مقوی و سنگین است که نمی‌توان آن را به مقدار زیاد خورد و هضم کرد؛ بلکه اگر در هر بار چهار یا پنج تا از آن مصرف شود، بهترین غذای معنوی در زبان انگلیسی خواهد بود.[۲۲]

از این حکمت فشرده و موجز چه می‌توانیم استخراج کنیم؟ شاید آنجا که بیکن آزادانه نظر اپیکور را در اخلاق می‌پذیرد بهترین نقطهٔ مبدأ و جالب‌ترین دورهٔ انحراف از طرز تفکر فلسفی در قرون وسطا باشد. «این دستورالعمل فلسفی و 'لذات خود را به کار مبرتا از هوس و آرزو بیفتی، هوس و آرزو مکن تا در ترس و وحشت نیفتی' از مغزی ضعیف و کم‌جرئت و ترسو صادر شده است. در حقیقت خیلی از عقاید فلسفی ناشی از بدگمانی و وهم است و بشر را بیش از آنچه اقتضای طبیعت اشیاء است به احتیاط و تردید وامی‌دارد؛ زیرا این گونه عقاید زندگی انسان را مبدّل به آمادگی و استعداد برای مرگ می‌سازند. چنین چیزی ممکن

۲۲. نویسندهٔ کتاب مقالات ذیل را ترجیح می‌دهد: ۲، ۷، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۷، ۲۹، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۴.

نیست، زیرا اگر برای مقابلهٔ با دشمن مبالغه شود ترس و وحشت از او بیشتر خواهد گردید.»[۲۳] هیچ چیز برای سلامت انسان زیان‌آورتر از دستور رواقیان به‌سرکوبی لذات و امیال نیست، آن زندگی طولانی که بیحسی و لاقیدی آن را به مرگ پیشرس تبدیل کرده است به چه می‌ارزد؟ علاوه بر این، این کار غیرممکن است زیرا غریزه بر آن غالب می‌شود. «طبیعت غالباً نهان است؛ گاهی مغلوب است ولی قلع و قمع آن بندرت اتفاق می‌افتد. الزام و اجبار طبیعت آن را قویتر می‌کند؛ عقاید و خطابه‌ها از شدت آن می‌کاهد؛ ولی تنها عادت است که می‌تواند بر آن غالب شود یا آن را تغییر دهد. ...ولی هیچکس نباید از پیروزی خود بر طبیعت زیاد مغرور باشد؛ زیرا طبیعت مدتی طولانی در خفا به سر می‌برد ولی در مواقع مناسب یا به هنگام تحریک سر برمی‌آورد. مانند آن زنی که بنا به داستان ازوپ نخست گربه بود و بعد به‌صورت زن درآمد. تا وقتی مؤدب بر کنار میز نشسته بود که موشی پیدا نبود ولی همین که پیدا شد طبیعت گربه در وی بروز کرد. به همین جهت انسان نباید هیچوقت فرصت به دست طبیعت بدهد یا همواره باید خود را در معرض فرصتها قرار دهد، در این صورت کمتر در حین بروز فرصت تحریک خواهد شد.»[۲۴] در حقیقت به عقیدهٔ بیکن طبیعت باید همان‌قدر به افراط عادت کند که به محدودیت، والا در صورت کمترین خروج از محدودیت نابود خواهد شد (مثل کسی که به غذاهای گوارا و خالص عادت کند؛ اگر به محض غفلت یا به حکم ضرورت ناچار به خوردن غذاهای پست‌تر شود سلامت خود را از دست خواهد داد.) با اینهمه «تنوع در لذات از افراط در آن بهتر است»؛ زیرا «افراط در دورهٔ جوانی که دورهٔ قدرت طبیعت است شخص را در دورهٔ پیری علیل و رنجور می‌سازد؛[۲۵] دورهٔ کهولت باید خسارت عهد جوانی را بپردازد. یکی از بهترین طرق حفظ سلامت باغبانی است؛ بیکن بااین گفتهٔ «سفرتکوین» موافق است که «خداوند توانا نخست باغی ایجاد کرد»؛ و نیز با ولتر همعقیده است که می‌گفت که ما باید خود باغچه های خود را بکاریم.

فلسفهٔ اخلاق در «مقالات» بیشتر طعم ماکیاولیسم* داردتامسیحیت؛ باآنکه بیکن غالباً به تزویر تظاهر به احترام واطاعت ازآن کرده است. «ما به ماکیاولی ونویسندگانی از قبیل او مدیون هستیم؛ برای آنکه به روشنی و صراحت طبیعت بشر را چنانکه هست نشان داده‌اند نه چنانکه باید باشد؛ زیرا اگر کسی ماهیت شر را نداند نمی‌تواند عقل و حزم مار را

۲۳. «پیشرفت دانش» ج ۷، ص ۲. قطعاتی از این کتاب در اینجا ذکر می‌شود تا از تکرار موضوعها در ذیل هر کتاب بیکن اجتناب شود. ۲۴. «دربارهٔ طبیعت انسان» ۲۵. «دربارهٔ حفظ صحت»

* فلسفهٔ ماکیاولیسم ایمان و وجدان و فضیلت را محکوم می‌کند و در سیاست این دو بیت سعدی را به خاطر می‌آورد - م:

خلاف رأی سلطان رأی جستن	به خون خویش باشد دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این	بباید گفت آنک ماه و پروین

با بیگناهی و صفای کبوتر در خود جمع کند؛ همچنانکه با جهل به ماهیت شر فضیلت در معرض خطر و دور از مصونیت خواهد بود.»[۲۶] «ایتالیاییها مَثَل نامطبوعی دارند: چه خوب است آنکه به هیچکس خوبی نکند*.»[۲۷] بیکن نصیحت خود را با عمل خویش تطبیق می‌دهد و توصیه می‌کند که رازداری و کتمان را با عفت و شرافت به هم بیامیزند؛ چنانکه برای آنکه فلز صاف و نرمی قابل دوام باشد باید آن را با فلز دیگری درآمیخت. او طالب زندگی پرفعالیت و متنوع است زیرا چنین زندگی سبب می‌شود که انسان از هرچه موجب توسعه و عمق و استحکام و تندی ذهن است اطلاعاتی کسب کند. او زندگی را که کاملاً به اندیشه و تفکر گذرد دوست نمی‌دارد و مانند گوته علمی را که به عمل منتهی نشود مسخره می‌کند. «باید دانست که در صحنهٔ زندگی بشر فقط خدا و فرشتگان تماشاچی محض اند.»[۲۸]

دین او مانند دین پادشاه با وطنخواهی توأم بود. با آنکه بارها به الحاد متهم شده بود و فلسفهٔ او نیز به سوی بیطرفی و پیروی از عقل متوجه است باز خود را از بی ایمانی متنفر نشان می دهد و این امر را با سبک خطابی متظاهر به صداقت اظهار می‌کند: «ممکن است من به تمام افسانه ها و به آنچه در «تلمود» و «قرآن»** نوشته شده است ایمان بیاورم ولی نمی توانم قبول کنم که بنای این جهان بدون شعور و علم ساخته شده است. ... فقط یک فلسفهٔ سطحی ممکن است ذهن بشر را به سوی الحاد فراخواند؛ ولی فلسفهٔ عمیق آن است که انسان را به دین متوجه سازد. زیرا اگر کسی فقط علل نزدیک را دید و فراتر نرفت ممکن است خدایی را قائل نشود؛ ولی اگر تمام سلسلهٔ علل و معلولات را با هم در نظر بیاورد بالأخره به مشیّت ازلی و خدای واحد ایمان خواهد آورد.»[۲۹] بی دینی نتیجهٔ اختلاف فِرَق مذهبی است «یکی از علل الحاد وجود انشعاب و تفرقه در دین است؛ اگر دین فقط به دو قسمت تجزیه شود، ایمان و تعصب هر دو طرف شدیدتر می‌گردد. ولی اگر انشعاب و تفرقه بیشتر شد منجر به الحاد می‌شود. ... علت دیگر الحاد و بی دینی، عصر صلح و آرامش و ترقی است که با تعلیم توأم باشد زیرا مردم هنگام بروز مخاصمات و اضطرابات بیشتر متوجه دین می‌گردند.»[۳۰]

ولی ارزش بیکن در روانشناسی است نه در الاهیات و اخلاق. وی یکی از تحلیل کنندگان شکست ناپذیر روح بشر است و در نشانه گیری مهارت عالی دارد. سخنان او دربارهٔ مبتذل‌ترین موضوعات نو و اصیل است. «مردی که ازدواج می‌کند از همان روز اوّل هفت سال پیرتر می‌شود.»[۳۱] «غالباً شوهران بد زنان خوب دارند.» (بیکن خود مستثنی

۲۶. «پیشرفت دانش»، ج ۱۲، ص ۲.

* Tanto buno che val niente

۲۷. «دربارهٔ خیر» ۲۸. «پیشرفت دانش» ج ۷، ص ۱. ۲۹. «دربارهٔ الحاد»

۳۰. همان مقاله. ۳۱. «نامه به لرد بئرلی»، ۱۶۰۶.

** بیکن در ذکر «قرآن» تحت تأثیر کشیشان متعصب مسیحی که اسلام و قرآن را تخطئه می‌کردند قرار گرفته است. ـ م.

است.) «تنهایی برای کشیشان مناسب است؛ زیرا محبت و شعف نمی‌تواند جایی را آبیاری کند در صورتی که خود در خانه استخری خالی داشته باشد. ...مرد عیال‌دار اقبال را در گرو زن و فرزند گذاشته است زیرا او گرفتار پای‌بند عیال است و نمی‌تواند در امر خیر یا شر اقدامات مهمی بنماید.»[۳۲] ظاهراً بیکن فراغت زیادی برای آزمایش عشق داشته است ولی با اینهمه هیچگاه نتوانسته است عمیقاً آن را دریابد. «افراط در عشق و محبت به نظر عجیب و خارج از عادت می‌آید. ...حکم و پندار شخص مغرور و خودپسند دربارهٔ خویش هر چه بیهوده و پوچ باشد، نظر عاشق دربارهٔ معشوق از آن پوچ‌تر است. ...شما نمی‌توانید در میان مردم باارزش و بزرگ ـ خواه آنانکه خاطره‌شان کهنه شده و خواه آنانکه خاطره‌شان تازه است ـ کسی را بیابید که به جنون عشق مبتلا شده باشد؛ این خود دلیل بر آن است که روح قوی و مقام عالی با ضعف عشق نامتناسب است.»[۳۳]

بیکن به دوستی بیشتر از عشق اهمیت می‌دهد اگرچه دربارهٔ آن هم سوءظن دارد «در این جهان دوستی کم پیدا می‌شود و بین اشخاص همپایه کمتر دیده می‌شود؛ اگر دیده شود میان برتر و پایینتر است که سرنوشت آن دو را به هم نزدیک ساخته است. ...یکی از ثمرات دوستی آن است که دوستان دلهای آکنده از غم و درد روزگار را پیش هم خالی کنند و به این ترتیب از سنگینی آن بکاهند.» رفیق گوش شنوایی است برای درددل رفیق. «آنها که رفیق ندارند و خود را رفیق خود می‌دانند مردم قسی القلب و خونخواری هستند. ...آنکه مغز او پر از افکار و اندیشه‌های گوناگون است می‌تواند با سخن گفتن با یکی دیگر ذهن و درک خود را جلا دهد و صفا بخشد؛ چنین شخصی به بیان افکار خود و تنظیم و تربیت آن توانا خواهد بود؛ او خواهد دید که چگونه این افکار به کلمات بدل می‌شوند؛ به همین جهت خردمندتر از آنچه هست خواهد شد؛ مکالمهٔ یک ساعت بیش از تفکر یک روز ارزش دارد.»[۳۴]

در مقالهٔ «جوانی و پیری» یک کتاب را در یک بند گنجانیده است. «جوانان بیشتر برای ابداع و ایجاد شایسته‌اند تا برای رأی و حکم؛ برای اجرا و انجام دادن کار مناسبترند تا پند و نصیحت؛ برای نقشه‌های نو بهتر آماده‌اند تا برای کارهای ثابت و مستقر؛ آن پایه از تجربیات که سنشان اجازه می‌دهد آنها را فوراً وادار به عمل می‌کند ولی در تجدد و نوخواهی افراط می‌نمایند. ...مردان جوان بیشتر از حدود توانایی خود کار می‌پذیرند؛ بیشتر تحریک می‌کنند ولی راه آرامش و سکونت را کمتر آشنا هستند؛ بدون اعتنا به مراحل و درجات طریق، می‌خواهند به مقصد برسند؛ اگر به تصادف به اصول و مبادیی برخورند بیهوده سعی دارند که آن را به کار بندند؛ توجهی ندارند که نوخواهی و ابداع ممکن است آنها را در

۳۲. «دربارهٔ ازدواج و تجرد». عقیدهٔ مخالف این را در قول دلپذیر شکسپیر ملاحظه کنید: «عشق هر نیرویی را دو برابر می‌سازد» ۳۳. «دربارهٔ عشق» ۳۴. «مریدان و رفقا»؛ «دربارهٔ دوستی»

محذورات نامعلومی قرار دهد... پیرمردان بیشتر اعتراض می‌کنند؛ مشورتشان طولانی است؛ حادثه‌جویی آنان کمتر است؛ زود پشیمان می‌شوند و بندرت کاری را به تمام و کمال انجام می‌دهند بلکه به یک نتیجهٔ معمولی و معتدل قناعت می‌ورزند. محققاً بهتر آن است که عمل پیران و جوانان را با هم درآمیخت زیرا فضایل یکی رذایل دیگری را از میان می‌برد.» با اینهمه وی عقیده دارد که باید برای کودکان آزادی بیشتر قائل شد و باید اجازه داد تا آنان در میان آشوب و هرج و مرج زندگی کنند. «بگذار تا پدر و مادر زودتر فرزندان خود را برای کاری که می‌خواهند آماده سازند؛ زیرا در این سن کودکان بیشتر قابل انعطاف هستند؛ نباید گذاشت تا پدر و مادر دیرتر وضع و شغل اطفال خود را معلوم کنند به بهانهٔ اینکه آنها بهتر دربارهٔ وضع خود می‌توانند بیندیشند. البته این امر صحیح است که اگر احساس و استعداد کودکی بیشتر از اندازه باشد نباید در راه آن مانعی ایجاد کرد بلکه باید این اصل فیثاغورسیان را به کار برد که آنچه بهتر است برگزین، عادت آن را سهل‌تر و دلپذیرتر خواهد ساخت*[۳۵]؛ زیرا عادت اصل حاکم بر زندگی انسان است.»[۳۶]

در «مقالات» دربارهٔ سیاست، برای کسی که خواهان قدرت است، محافظه کاری را امری طبیعی می‌داند. بیکن طالب قدرت مرکزی نیرومندی است. حکومت فردی بهترین حکومتها است، معمولاً نفوذ حکومت با تمرکز قدرت فرق می‌کند. «در حکومت سه عمل مختلف است: تهیه، مشورت، اجرا؛ اگر می‌خواهی کار سریعتر انجام بگیرد برای مرحلهٔ تهیه و اجرا اشخاص کم‌برگزین امّا مرحلهٔ مشورت و آزمایش را به عهدهٔ اشخاص متعدد واگذار کن.»[۳۷] بیکن صریحاً از حکومت سربازان (میلیتاریسم) دفاع می‌کند. او از رشد ضعف اندیشه‌ناک است و می‌ترسد که به روح جنگجویی زیان برساند و همین‌طور صلح دایمی را برای روح جنگجویی مضر می‌داند. با اینهمه از اهمیت مواد خام غافل نیست: سولون به کرزوس خوب گفته است در حالی که کرزوس به‌عنوان تفاخر طلاهای خود را به او نشان می‌داد: «اعلیحضرتا! اگر کسی بیشتر از تو آهن و پولاد داشته باشد طلاهای تو را از دستت خواهد گرفت.»[۳۸]

بیکن مانند ارسطو به جلوگیری از انقلاب دستور می‌دهد. «بهترین راه برای جلوگیری از عصیان، از بین بردن مادهٔ عصیان است؛ زیرا اگر ماده‌ای برای حریق مستعد شد، معلوم نمی‌شود که آتش از کجا بالا خواهد گرفت. ...علاج انقلاب جلوگیری شدید نیست؛ زیرا اقدامات تند و تیز ممکن است آن را به طرز عجیبی طولانی کند و برعکس مسخره و استهزاء بسیاری از اوقات در منع شورش و انقلاب مؤثر است. مادهٔ عصیان، یا فقر زیاد یا عدم رضایت است. ...موجبات و علل انقلاب عبارتند از بدعت در مذهب، مالیاتها، نقض قوانین

* Optimum lege suave et facile illued faciet consuetudo

۳۵. «دربارهٔ پدران و فرزندان» ۳۶. «دربارهٔ عادت» ۳۷. «دربارهٔ سرعت عمل»
۳۸. «دربارهٔ عظمت حقیقی دولتها»

و عادات، حذف امتیازات، بیدادگری عمومی، ترقی مردم نالایق، خارجیان، قحطی، سربازان متمرد، دسته‌های سیاسی که از وضع مأیوس شده‌اند، و بالأخره هر چه ملتی را ناراضی سازد و آن را برای امر مشترکی متحد کند.» تدبیر هر راهبر و پیشوا باید این باشد که بین دشمنان خود تفرقه بیندازد و دوستان خود را دور هم جمع کند. «به‌طور کلی تفرقه انداختن میان دشمنان دولت و تقسیم آنان به دسته‌های مخالف هم یا لااقل ایجاد عدم اطمینان میان آنها راه بدی نیست؛ زیرا اگر اعضای هیئت حاکمه با هم اختلاف داشته باشند و برعکس دشمنان دولت برضد آن یکدل و یکزبان گردند، وضع دولت یأس‌آور خواهد بود.»[۳۹] راه خوب برای اجتناب از انقلابها تقسیم عادلانهٔ ثروت است. «ثروت به منزلهٔ کود برای زمین است؛ یعنی وقتی مفید تواند بود که یکجا جمع نشود و پخش گردد.»[۴۰] ولی معنی این، حکومت اشتراکی و حتی دموکراسی نیست؛ بیکن از عامهٔ مردم متنفر است زیرا در عصر او عامه بی‌سواد و دور از فرهنگ بودند. «پست‌ترین تملق‌ها چاپلوسی به عوام است»[۴۱] و «فوکیون حق داشت آنجا که چون کف زدن و تحسین مردم را دید گفت: چه کار زشتی مرتکب شده‌ام که اینها دست می‌زنند؟»[۴۲] آنچه بیکن می‌خواهد این است که نخست از ملاکین، قشون داوطلب تشکیل شود و بعد برای ادارهٔ حکومت، روش حکومت اشرافی برقرار گردد و در رأس آن یک پادشاه فیلسوف قرار گیرد. «هیچ مثالی و نمونه‌ای بر این امر نمی‌توان یافت که قومی در زیر حکومت افراد باسواد و تحصیل کرده از پیشرفت بازماند.»[۴۳] او سِنکا و آنتونینوس پیوس و مارکوس آورلیوس را ذکر می‌کند و امیدوار بود که نسل آینده نام او را بر نام آنان بیفزاید.

٤. بازسازی بزرگ فلسفه

دل بیکن بی آنکه خود متوجّه شود، در عین کامیابیهای خویش به دنبال فلسفه بود. فلسفه در جوانی دایهٔ او بود، در مشاغل دولتی رفیق و همدم او گردید و هنگامی که به زندان افتاد و در دوره‌ای که منفور بود مایهٔ تسلی او شد. او از اینکه فلسفه به عقیدهٔ او شهرت خوبی نداشت، سخت مکدر بود و فلسفهٔ اسکولاستیک را که خشک و بی‌ثمر بود سرزنش می‌کرد. «همین که مردم ببینند عقاید مختلفی دربارهٔ حقیقت وجود دارد، به زودی مستعد تحقیر آن می‌گردند و چنین می‌پندارند که اشخاصی که دربارهٔ آن متفق نیستند همه در اشتباهند.»[۴۴] «علوم بر جای خود متوقف مانده است و کوچکترین پیشرفت با ارزشی در راه انسانیت به وجود نیاورده است؛ ...و سنت و روش مدارس پیروی شاگردان از استادان است نه پرورش مخترعان و کاشفان. ...آنچه در ساحت علوم انجام می‌گیرد دور خود گردیدن و برگشتن به

۳۹. «دربارهٔ شورشها و انقلابها» ۴۰. همان مقاله. ٤۱. به نقل از نیکل، ج ۲، ص ۱٤۹.
٤۲. «پیشرفت دانش» ج ٦، ص ۳. ٤۳. «همان»، ج ۱. ٤٤. «پیشرفت دانش»

نقطهٔ مبدأ است.»[۴۵] بیکن در تمام سالهای ترقیات سیاسی خود خواب احیاء و تجدید بنای فلسفه را می‌دید؛ *«Meditor Instaurationem Philosophiae.»*[۴۶]

نقشهٔ او این بود که تمام مطالعات خود را متوجه انجام دادن این وظیفه بنماید. نخست «طرح کار» خود را توصیف می‌کند که عبارت است از نوشتن «رسائل در مدخل و مقدمه»؛ در آنجا می‌خواهد شرح دهد که فلسفه به علت ابقای روشهای کهنه به حال رکود و سستی افتاده است و او می‌خواهد عقاید خود را در باب مبادی جدید خلاصه کند. دوّم می‌خواهد «علوم» را به طرز نو «طبقه‌بندی» کند و مواد هر یک را به خودشان تخصیص دهد و از مسائل حل‌نشدهٔ هر کدام از آنها فهرستی ترتیب دهد؛ سوّم می‌خواهد روش جدید خود را دربارهٔ «تبیین طبیعت» بیان کند؛ چهارم می‌خواهد کوشش خود را مصروف علوم طبیعی کند و «پدیده‌های طبیعت» را کشف نماید؛ پنجم می‌خواهد «مراحل ذهن» را نشان دهد که نویسندگان قبلی آن‌را از یاوه‌سراییهای قرون وسطا درآورده و به سوی حقیقت برگردانده بودند؛ ششم می‌خواهد «نتایجی» را که مطمئناً از به کار بردن روشهای نو او در علوم حاصل خواهد شد قبلاً شرح دهد؛ و بالأخره می‌خواهد رؤیاهای خود را دربارهٔ آتیهٔ علوم که از جوانه‌ها و غنچه‌های کنونی شکفته خواهد شد وصف کند ــ نام آن را «فلسفهٔ ثانی» یا «فلسفهٔ عملی» می‌نهد.[۴۷]

این کار شگرفی بود و اگر ارسطو را کنار بگذاریم چنین چیزی در تاریخ فکر بشر بی‌سابقه بود. این فلسفه می‌بایست با تمام فلسفه‌های دیگر فرق داشته باشد زیرا هدف آن

۴۵. مقدمهٔ «احیای عظیم»

46. *«Redargutio Philosophiarum.»*

۴۷. کتابهای مهمی که اکنون از بیکن در دست است با عناوین سابق آن به قرار ذیل است:

۱. *De Interpretatione Naturae Proemium* (مقدمه بر تبیین طبیعت، ۱۶۰۳ مسیحی)؛ *Redargutio Philosophiarum* (انتقادی از فلسفه، ۱۶۰۹ مسیحی).

۲. پیشرفت دانش (۵ ــ ۱۶۰۳)؛ ترجمهٔ لاتین آن چنین است: *De Augmentis Scientarum* (۱۶۲۲).

۳. *Cogitata et Visa* (اشیای معقول و مرئی، ۱۶۰۷)؛ *Filum Labyrinthi* (سررشتهٔ کلاف ۱۶۰۶)؛ *Novum Organum* (ارغنون نو، ۲۰ ــ ۱۶۰۸).

۴. *Historia Naturalis* (تاریخ طبیعی، ۱۶۲۲)؛ *Descriptio Globi Intellectualis* (وصف کرهٔ ذهنی، ۱۶۱۲).

۵. *Sylva Sylvarum* (جنگل جنگلها، ۱۶۲۴).

۶. *De Principiis* (دربارهٔ اصول، ۱۶۲۱).

۷. آتلانتیس نو (۱۶۲۴).

تبصره. تمام کتب فوق بجز «آتلانتیس نو» و «پیشرفت دانش» همه به لاتین نوشته شده است. کتاب اخیر را خود بیکن با معاونین خود به لاتین ترجمه کرده است تا مردم اروپا نیز از آن بهره‌مند شوند. چون تمام مورخان و منتقدان در مراجعه اسامی لاتین کتب فوق را ذکر می‌کنند ما نیز برای راحتی خوانندگان اسامی لاتین را در اینجا ذکر کردیم.

بیشتر متوجّه عمل بود تا نظر، و مصروف نتایج خاص مادی بود تا امور نظری متقارن. دانایی توانایی است نه استدلال و آرایش؛ «آنچه باید گرفت عمل است نه عقیده؛ کوشش من این نیست که آیینی نو بیاوریم یا عقیده‌ای تأسیس کنم بلکه همّ من آن است که فایده‌ای برسانم و قدرتی ببخشم.»[۴۸] اینجاست که نخستین بار صدا و آهنگ دانش نو به گوش می‌رسد.

الف. پیشرفت دانش

کسی که بخواهد اعمالی انجام دهد و آثاری از خود بگذارد باید علم و اطلاع داشته باشد. «نمی‌توان بر طبیعت مسلط شد مگر آنگاه که طبیعت در زیر فرمان ما باشد.»[۴۹] اگر بر قوانین طبیعت آگاه شدیم بر آن فرمانروا خواهیم گشت؛ در صورتی که اکنون به علت جهل و نادانی بردهٔ آن هستیم؛ علم راهی است به سوی مدینهٔ فاضله. ولی وضع این راه اکنون چگونه است؟ راهی است پرپیچ و خم و تاریک که دور خود می‌گردد، شعبه‌های تنگ و باریک و بی‌فایده دارد و به جای آنکه به آبادانی برساند به هرج و مرج منتهی می‌شود. پس ابتدا وضع علوم را بررسی کنیم و میدانهای خاص و مشخص آن را به خود آن تخصیص دهیم؛ «بگذارتا هر یک از علوم را در جای معین خود بنشانیم»؛[۵۰] نقایص و احتیاجات آن را بررسی کنیم و امکانات آن را بسنجیم؛ مسائل تازه‌ای را که از پیشرفت آن حاصل می‌شود تعیین نماییم و به‌طور کلی «خاک دوروبر ریشهٔ علوم را بکنیم و زیر و رو کنیم.»[۵۱]

این است وظیفه ای که بیکن درکتاب «پیشرفت دانش» برخود واجب می شمارد. مانند سلطانی که وارد اقلیم خود می‌شود می‌گوید: «قصد من آن است که در ساحت علوم سیری بکنم، قسمتهای لم‌یزرع و بایر آن را که دست بشر به آن نخورده است مشاهده کنم؛ پس از نقشه‌برداری دقیق از امکنهٔ بایر نیروی مردم را از عام و خاص برای اصلاح آن به کار برم.»[۵۲] این مهندس و مساح سلطنتی است که می‌خواهد مساحت اراضی موات را تعیین کند. جاده‌ها را مستقیم سازد و مزارع را میان کشاورزان قسمت نماید. این نقشهٔ جسورانه‌ای بود که به سرحد وقاحت نزدیک می‌شد؛ ولی بیکن در آن زمان هنوز جوان بود (سن چهل و دو برای فیلسوف سن جوانی است) و آرزوی جوانان سفرها و سیاحتهای دور و دراز است. در سال ۱۵۹۲ به لرد برلی نوشته بود: «من می‌خواهم تمام علوم را در قلمرو خود بیاورم»؛ مقصود او این نبود که می‌خواهد جلوتر یک «دائرة‌المعارف بریتانیکا» بنویسد؛ بلکه فقط می‌خواست بگوید که عمل او با هر رشته ای از علوم سر و کار دارد، زیرا وظیفهٔ او که

۴۸. دیباچهٔ «*Magna Instauratio*» ۴۹. «طرح کار» ۵۰. «پیشرفت دانش» iv، ۲.
۵۱. «همان»، ج ۶، ۳. ۵۲. «همان»، ج ۲، ۱.

احیای اجتماعی است ایجاب می‌کند که علوم را انتقاد کند و همه را با هم متناسب و سازگار نماید.

بدین ترتیب او در میدان جنگ وسیعی که بشر در آن با موانع و جهل می‌جنگیده جولان می‌کند و بر هر گوشه‌ای از آن پرتوی می‌افکند. وی به علم طب و زیست‌شناسی اهمیت زیادی می‌دهد. و طب را چنین می‌ستاید: «آلت موسیقی که بسیار عالی و دقیق ساخته شده است و بسهولت از کوک می‌افتد.»[۵۳] ولی او بر تجربیات بی پایه و سست اطبای معاصر خود اعتراض می‌کند و طرز طبابت آنان را که تمام امراض را با یک نوع داروی معمولی معالجه می‌کنند، انتقاد می‌نماید. «اطبای ما مانند اساقفه برای باز کردن و بستن کلیدهایی در دست دارند؛ ولی بجز این کاری دیگر ندارند.»[۵۴] آنها بیشتر به تصادف و تجربیات شخصی غیر متوافق تکیه می‌کنند؛ در صورتی که باید تجربیات خود را بیشتر وسعت دهند، وضع بدن انسان را با تشریح تطبیقی توضیح نمایند و در موارد لزوم از تشریح حیوانات زنده استفاده کنند و مخصوصاً گزارش سهل و قابل فهم و روشنی از تجربیات خود و نتایج آن تهیه کنند. بیکن معتقد است که در مواقعی که مرگ مریض حتمی است و بقای او جز تحمل دردهای شدید ثمری ندارد، باید به طبیب اجازه داد تام مرگ را تسریع و تسهیل کند (مرگ بی درد)*؛ ولی اطبا را تشویق می‌کند که مطالعات بیشتری در زمینهٔ دراز ساختن عمر بشر به عمل آورند. «این قسمت جدیدی از علم طب است که اگر چه ناقص است ولی شریفترین اقسام آن است: زیرا هدف آن این است که طب نباید فقط به معالجات ناچیز اکتفا کند و اطبا نباید فقط هنگام ضرورت مورد احترام و اعتنا باشند؛ بلکه باید بزرگترین افتخاراتی را که در این دنیا ممکن است نصیب مردم فانی بشود به‌دست بیاورند.»[۵۵] در اینجا ممکن است صدای اعتراض مریدان شوپنهاور را بشنویم که درازی عمر را امری مطلوب نمی‌شمارند و بلکه برعکس اطبایی را که امراض و دردهای ما را به‌وسیلهٔ مرگ پایان می‌بخشند می‌ستایند. ولی بیکن با آنکه متأهل بود و در زندگی رنج دید و به زحمت افتاد، شکی نداشت که بالأخره زندگی بسیار دلکش و دلپذیر است.

بیکن در روانشناسی به رفتار و کردار بیشتر اهمیت می‌دهد و تقریباً معتقد به «رفتار بنیادی» است: او طالب مطالعهٔ دقیق علل و نتایج اعمال انسانی است، و آرزومند است که کلمهٔ تصادف و اتفاق از قاموس علم حذف شود. «بخت و اقبال اسم بی مسمایی است.»[۵۶] و «تصادف در جهان نظیر اراده در انسان است.»[۵۷] در این سخنان یک دنیا معنی نهفته است و در یک سطر مختصر مبارزهٔ بزرگی را اعلام می‌کند: عقیدهٔ اسکولاستیک مبنی بر اختیار و آزادی اراده کنار گذارده می‌شود و شایستهٔ بحث محسوب نمی‌گردد؛ فرض عمومی «ارادهٔ مستقل از ذهن» دور انداخته می‌شود. بیکن پس از ذکر این مقدمات دیگر به تعقیب

۵۳. «پیشرفت دانش»، ج ٤.
۵٤. «پیشرفت دانش»، ج ٤، ۲.
۵۵. «پیشرفت دانش»
۵٦. «ارغنون نو»، ج ۱، ٦۰.
۵۷. «تبیین طبیعت» به نقل از نیکل، ج ۲، ۱۱۸.

* euthanasy

و اثبات آن نمی‌پردازد؛[۵۸] و این از جمله موارد زیادی است که او کتابی را در یک جمله درج می‌کند و به سرعت از آن رد می‌شود.

بیکن همچنین در چند کلمه علم تازه‌ای (روانشناسی اجتماعی) به‌وجود می‌آورد: «فلاسفه باید به دقت تمام قدرت عادت، تمرین، تربیت، مثال، تقلید، رقابت، تعاون، دوستی، مدح و ذم، تشویق و اغراء، شهرت، قوانین، کتب، مطالعات و غیره را بحث و فحص کنند؛ زیرا اینها بر اخلاق افراد حکومت می‌کنند، ذهن ایشان تحت تأثیر و قدرت این عوامل قرار گرفته است.»[۵۹] نقشهٔ این علم نو تعقیب شد و چنان از نزدیک از آن پیروی کردند که با خواندن سطور فوق شخص خیال می‌کند که فهرست مندرجات کتب تارد، لوبون، راس، والاس و دورکم را مطالعه می‌نماید.

هیچ چیز نباید بالاتر یا پایین‌تر از دانش قرار بگیرد. جادوگریها، رؤیاها، پیشگوییها، قرائت افکار، «پدیده‌های روحی» همه به‌طور کلی باید تحت آزمایش علمی درآید؛ «زیرا معلوم نیست که نتایج و آثار منسوب به خرافات تا چه اندازه و در چه اوضاعی با علل طبیعی پیوستگی دارد.»[۶۰] با آنکه تمایل شدیدی به آرای طبیعیون دارد، تحت تأثیر این مسائل قرار گرفته است؛ هیچ امر مربوط به عالم انسان نیست که در نظر بیکن غریب و بیگانه باشد. چه کسی می‌داند که از این کاوشها و تتبعات چه علوم تازه و چه حقایق غیرمنتظره‌ای بیرون خواهد آمد؟ مگر علم شیمی از کیمیاگری به‌وجود نیامد؟ «کیمیا را می‌توان با گفتار آن مرد مقایسه کرد که به فرزندان خود گفت در تاکستان خویش پولی در زیر خاک برای آنان پنهان کرده است؛ فرزندان او هر چه کاوش کردند چیزی نیافتند؛ ولی در نتیجهٔ زیر و رو کردن خاکِ پایِ درختان تاک در آن سال محصول انگور بسیار خوبی به دست آوردند. همین کوششها و جستجوها برای طلا کردن اجسام، اختراعات بسیار مفید و آزمایشهای آموزنده‌ای به دست بشر داد.»[۶۱]

همین طور یک علم نو دیگری در کتاب هشتم ظاهر می‌شود و آن علم کامیابی در زندگی است. هنگامی که بیکن هنوز از قدرت و نفوذ نیفتاده بود بعضی آرا و نصایح مقدماتی برای پیشرفت و ترقی فرد در این جهان پیشنهاد کرد. نخستین شرط کامیابی شناختن نفس خویش و دیگران است. معرفت نفس فقط نیمهٔ راه است زیرا ارزش معرفت نفس در آن است که خود وسیله‌ای برای معرفت دیگران است. ما باید با دقت تمام

به اشخاص خاصی که با ما سر و کار دارند معرفت پیدا کنیم، از خوی و عادت و نظر آنان آگاه شویم؛ معاونین و دستیارانی را که مورد اعتمادشان هستند بشناسیم؛ باید بدانیم که قدرت یا ضعف و نقص آنان از کجا می‌آید؛ با چه چیزی می‌توان آنها را رام کرد و به‌دست آورد؛ در چه جمعیت و دسته‌ای هستند؛ رفقا و خویشان و دشمنان و

۵۸. اسپینوزا این مقدمات را در کتاب «اخلاق» ذیل این کتاب اوّل شرح کرده است. ۵۹. «پیشرفت دانش»، ج ۷، ۳. ۶۰. «پیشرفت دانش»، به نقل از ج ۲، ۱۱۸. ۶۱. «پیشرفت دانش»، ج ۱.

حاسدان و رقبای آنان کیانند؛ در چه زمان و به چه نحو می‌توان به آنان دسترسی پیدا کرد. ...ولی مطمئن‌ترین کلید برای باز کردن در افکار و اندیشه های دیگران، بحث و آزمایش مزاج و طبیعت آنـان یـا اطلاع از هدفها و مقاصد آنها است؛ دربارهٔ اشخاص ضعیف و ساده می‌توان از روی مزاج آنان حکم کرد، امّا مردم با حزم و محتاط را فقط باید از روی هدف و مقصد آنها شناخت. ...امّا کوتاهترین راهها برای رسیدن به این کاوشها عبارت است از: ۱. داشتن دوستان زیاد. ...۲. در میان خموشی و سکوت و گفتار آزادانه و بی محابا، گزیدن راه معتدل و احتیاط‌آمیز. ...و بالاتر از همه آن است که شخص نباید ملایمت و نرمی بسیار از خود نشان دهد زیرا این امر منجر به آن می‌شود که در معرض توهین و سرزنش قرار گیرد؛ بلکه روش شخص آزاد و دلیر و جوانمرد آن است که نه ضارب نیش باشد و نه صاحب نوش.[۶۲]

رفقا در نظر بیکن مخصوصاً وسیله‌ای برای رسیدن به قدرت می‌باشند. او در این نظر با ماکیاوللی شریک است. ابتدا این نظر را به دورهٔ رنسانس نسبت می‌دادند ولی باید از این میان دوستیهای بی شائبه و خالی از هرگونه اغراض را که میان میکلانژ و کاواليری؛ مونتنی و لابوئسی؛ سر فیلیپ سیدنی و «اوبر لانگه» وجود داشت، استثنا کرد.[۶۳] شاید این نحو ارزش عملی که بیکن برای دوستی قائل بود بتواند علت سقوط او را از اوج اقتدار بیان کند، همچنانکه همین نظر سقوط ناپلئون را توضیح می‌دهد؛ زیرا دوستان یک شخص در مناسبات خود با او بندرت می‌توانند نظری عالیتر از نظری که او دربارهٔ آنان دارد داشته باشند. بیکن عقیدهٔ «بیاس» یکی از عقلای هفتگانهٔ یونان قدیم، را ذکر و پیروی می‌کند که گفته است: «دوست خود را چنان دوست بدار که گویی دشمن تو خواهد شد و دشمن خود را چنان دوست بدار که گویی دوست تو خواهد گردید.»[۶۴] هرگز با دوستان خود از عقاید و مقاصد خویش زیاد در میان مگذار؛ در مکالمات بیشتر سؤالاتی طرح کن که متضمن عقاید و آراءِ تو نباشد و هنگامی که رشتهٔ سخن به دست تو می‌افتد بیشتر از مطالب و قضایای مسلم و اطلاعات بگو نه از افکار و عقاید.»[۶۵] تظاهر به غرور و جلال به پیشرفت بیشتر کمک می‌کند و «خودنمایی نقص اخلاقی است نه سیاسی.»[۶۶] در اینجا نیز انسان به یاد ناپلئون می‌افتد. بیکن مانند این رفیق کوچک «کرسی» خود، در خانهٔ خویش ساده و بی پیرایه می‌زیست ولی در خارج معتقد به اظهار جلال و شکوه بود و آن را برای شهرت خود در میان مردم ضروری می‌دانست.

به این ترتیب بیکن از هر منطقه‌ای که می‌گذرد بذر عقاید خود را دربارهٔ هر علمی می‌افشاند و در آخر بحث خود چنین نتیجه می‌گیرد که علم به تنهایی کافی نیست و باید در

۶۲. «همان»، ج ۸، ۲. ۶۳. مقایسه شود با کتاب جالب و دل‌انگیز «بولاتوس: گلچینی از دوستی‌ها» ادورد کارپنتر. ۶۴. «پیشرفت دانش»، ج ۸، ۲. ۶۵. مقالات «رازداری» و «مکالمه».
۶۶. «پیشرفت دانش»، ج ۱، ۸۱.

خارج دایرهٔ علوم قدرت و انضباطی در کار باشد که علوم را با یکدیگر هماهنگ سازد و به سوی هدف معینی رهبری کند. «این یک علت قوی و بزرگ دیگری است که نمی‌گذارد علم زیاد پیشرفت کند. ممکن نیست که کسی بدون داشتن مقصد صحیح راه صحیح بپیماید.»[۶۷] آنچه علم بدان نیازمند است فلسفه است، یعنی تحلیل روش علمی و هماهنگی میان مقاصد و نتایج علوم؛ بدون این امر بررسی هر علمی سطحی خواهد بود. «همچنانکه از یک دشت مملکتی را نمی‌توان شناخت؛ با توقف در ساحت یک علم یا بالا نرفتن به سطح یک علم بالاتر، نمی‌توان به اقسام مجزا و عمیق آن علم پی برد.»[۶۸] لیکن به مطالعهٔ قضایا با تفکیک آن از محیط و بدون در نظر گرفتن وحدت طبیعت سخت اعتراض می‌کند و این امر را به حال کسی تشبیه می‌کند که شمعی به دست گرفته زوایا و گوشه های تالاری را می‌گردد در صورتی که در وسط تالار چراغی است که بر همه جا پرتو می‌افکند.

بیکن عشق خود را به فلسفه بیشتر از علم ادامه می‌دهد. تنها فلسفه است که در میان هیاهو و رنج زندگی، آرامش پایداری را که از دانش برمی‌خیزد تأمین می‌کند. «دانش بر وحشت از مرگ و ترس از تیره‌روزی پیروز می‌گردد.» در اینجا اشعار عالی ویرژیل را ذکر می‌کند:

خوشا آنان که پی بردند بر اسباب و علتها،
به زیر پی بفرسودند زحمتها و وحشتها،
برون جستند از این دوزخ آز و رذیلتها*

شاید بهترین فایدهٔ فلسفه این باشد که ما را از درخواستهای بی پایان و مصرانهٔ محیط صنعتی بی‌خبر می‌سازد. «فلسفه ما را نخست به جستجوی اموری که برای ذهن مفید است وامی‌دارد بقیهٔ امور بالطبع به دنبال آن خواهد آمد یا فقدان آن حس نخواهد شد.»[۶۹] ذره‌ای حکمت شادی ابدی است.

فقدان فلسفه در فن حکمرانی نیز مانند فقدان آن در علم، محسوس است. علم سیاست مُدن با حکومت همان نسبت را دارد که فلسفه با علم؛ یک اطلاعات و دورنمای کلی باید راهنمای این حرکت باشد، یعنی درست نقطهٔ مقابل جستجوهای فردی بدون هدف. همچنانکه طلب علم مجزا و جدا از احتیاجات علمی و زندگی مردم منجر به فلسفهٔ اسکولاستیک می‌گردد، پیروی از سیاست جدا از علم و فلسفه نیز به جنون نابودکننده‌ای منتهی می‌شود. «اگر کسی جسم خود را به دست اطبای عامی بسپارد که عموماً برای تمام امراض نسخهٔ واحدی دارند و از علل و اسباب امراض و ساختمان مزاج و طبیعت بیماران بیخبرند و

۶۷. «پیشرفت دانش»، ج ۱، ۸۱. ۶۸. «همان»، ج ۱. ۶۹. «همان»، ج ۸، ۲.

* *Felix qui potuit rerum cognoscere causas Quique metus omnes et inexorabile fatum Subjecit pedibus, Strepitumque Acherontis avari*

۶۹. «همان» ج ۸، ۲.

از خطر حادثات و راه معالجات صحیح آگاه نیستند، راه خطا پیموده است؛ همچنین سپردن جسم جامعه به دست سیاستمداران ناآگاه که پایهٔ دانش و اطلاعاتشان سست است، خطرناک خواهد بود. با آنکه گفتار شخصی را که گفته بود جامعه در صورتی خوشبخت خواهد شد که یا پادشاهان فیلسوف باشند و یا فلاسفه به سلطنت برسند، به علت آنکه خود فیلسوف بوده است، بیطرفانه ندانسته اند مع ذلک تجربه آن را ثابت کرده است یعنی بهترین اوقات زمانی بوده است که مردم تحت راهبری امرای خردمند و دانا زندگی کرده‌اند.»[۷۰] در اینجا بیکن امپراتوران بزرگی را که بر رم پس از دومیتیانوس و بیش از کومودوس سلطنت کرده‌اند، به خاطر می‌آورد.

بدین ترتیب بیکن مثل افلاطون و همهٔ ما حرفهٔ خود را می‌ستاید و آن را نجات‌دهندهٔ بشر می‌داند. ولی او خیلی واضحتر و روشنتر از افلاطون لزوم تخصص در علم را گوشزد می‌کند و از سربازان و سپاهیان تتبعات تخصصی سخن می‌راند (فرق میان افلاطون و بیکن در این باره به علت مقتضیات قرون جدید است). هیچکس و حتی خود بیکن هم نمی‌توانست بر تمام میدانهای علم دست بیابد، اگرچه خود او می‌توانست از بالای قله بر آن نظر بیفکند. او احتیاج به کمک و دستیار را حس می‌کرد و به خوبی می‌دانست که در این ارتفاع عظیم تنهاست و کسی در این اقدام با او همراه نیست. از یکی از دوستان خود می‌پرسد: «در این کار چقدر رفیق دارید؟» و دوست او در پاسخ می‌گوید: «من در تنهایی کامل هستم.»[۷۱] او در آرزوی دانشمندان متخصصی است که دائماً با هم در ارتباط باشند و کارهای خود را با هم تطبیق کنند و تشکیلات عظیمی آنها را به سوی هدف واحد بکشد. «ببینید اگر مردم به فراغت در امور خود همکاری کنند و آن را با آنچه از قرون گذشته به ارث برده‌اند تطبیق کنند و جلو ببرند چه نتایجی بار خواهد آمد؛ زیرا این راهی نیست که یک تن به تنهایی بتواند در آن قدم بردارد (در استدلال هم همین‌طور است) بلکه باید در این راه کوششها و هنر افراد به بهترین طرزی جمع و تقسیم شود و بعد با هم ترکیب گردد. زیرا مردم فقط وقتی به قدرت خود پی می‌برند که به جای آنکه همه به یک کار بپردازند هر کسی کار معین و محدودی انجام دهد.»[۷۲] علم عبارت است از اطلاعات متشکل؛ ولی خود آن نیز باید متشکل شود.

این تشکل باید بین‌المللی باشد؛ در علم باید مرزها از میان برداشته شود و اروپا یک وحدت معنوی به دست بیاورد. «نقص دیگری که من به آن پی برده‌ام این است که دانشگاهها و مدارس با هم خیلی کم ارتباط دارند خواه در یک مملکت و خواه در تمام اروپا.»[۷۳] باید دانشگاهها موضوعات و مسائل را میان خود تقسیم کنند و با هم در تتبع و نشر علوم همکاری نمایند. این همکاریها و تشکیلات به دانشگاهها چنان قدرت و اعتمادی خواهد بخشید که آن را شایستهٔ نام مدینهٔ فاضله خواهد ساخت؛ یعنی مراکز علوم دور از

۷۰. «همان»، ج ۱. ۷۱. به نقل از نیکل، ج ۲، ٤. ۷۲. «ارغنون نو»، ج ۱، ۱۱۳. ۷۳. «همان».

اغراض و جانبداریها که بر سرتاسر عالم حکومت می‌کند. بیکن «حقوق ناچیزی را که در علوم و هنر به استادان می‌دهند»[۷۴] خاطرنشان می‌سازد و حس می‌کند که این امر تا وقتی که حکومتها خود رشتهٔ تعلیم و تربیت را به دست بگیرند ادامه خواهد داشت «عقلای دوران قدیم و بهترین ادوار همواره از دولتها شکایت داشته‌اند که سرگرم قوانین خود هستند و تعلیم و تربیت را از نظر دور داشته‌اند.»[۷۵] آرزوی بزرگ او این است که برای پیروزی بر طبیعت و بسط قدرت بشر باید علوم را به شکل اشتراکی و اجتماعی درآورد.

همچنین او جیمز اوّل پادشاه انگلستان را مخاطب قرار می‌دهد و چون می‌داند که شاه از تملق خوشش می‌آید در این کار زیاده‌روی می‌کند. جیمز اوّل در عین پادشاهی مردی دانشمند بود و به همان اندازه که به تاج و تخت و شمشیر خود غره بود به قلم خویش نیز می‌نازید. از چنین شاه متبحر و فاضل بعضی انتظارات می‌رفت. بیکن در خطاب خود به پادشاه می‌گوید که نقشه‌ای که وی طرح کرده است «وظیفه و عمل شاهانه»* ای است «در این عمل یک نفر فقط می‌تواند وظیفهٔ علاماتی را که بر سر چهارراهها برای نشان‌دادن طریق می‌گذارند انجام دهد ولی نمی‌تواند مردم را تا سر حد مقصود همراهی کند.» مسلم است که این عمل شاهانه مخارجی هم در بر دارد؛ ولی «همچنانکه کارآگاهان و جاسوسان امرا و دولتها در ازای تحصیل اطلاعات وظیفه‌ای دریافت می‌دارند، شما نیز اگر می‌خواهید از دانستن مطالبی که ارزش دانستن را دارند بیخبر نمانید باید اجازه دهید تا کارآگاهان و جاسوسان علم طبیعت وظیفه‌ای دریافت دارند. اگر اسکندر به درخواست ارسطو مبالغی هنگفت در اختیار شکارچیان و مرغ‌داران و ماهیگیران و نظایر آن گذاشت، کسانی که زوایای طبیعت را کشف می‌کنند بیشتر مستحق این گونه مبالغ می‌باشند.»[۷۶] با این اعانهٔ شاهانه احیای عظیم فلسفه و دانش در مدت کمی انجام می‌گیرد و بدون آن قرنها وقت لازم دارد.

آنچه در بیکن تازگی دارد این است که وی با اطمینان عجیبی پیروزی بشر را بر طبیعت پیشگویی می‌کند «من کاملاً متعهد می‌شوم که در این مسابقه هنر بر طبیعت پیروز خواهد شد.» «آنچه بشر تاکنون انجام داده است بیعانه و پیش‌قسط آن چیزهایی است که باید انجام بدهد.» ولی این امید عظیم از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ مگر مردم در طی دوهزار سال در جستجوی حقیقت نبوده‌اند و در پی کشف راههای طبیعت نرفته‌اند؟ در صورتی که در این مدت طولانی نتیجه‌ای به این خردی حاصل شده است پس این همه امید به موفقیتهای بزرگ از کجاست؟ بیکن جواب می‌دهد بلی، ولیکن روش پیشینیان نادرست و بیفایده بوده است. راهی که آنها می‌رفته‌اند به ترکستان بوده است نه به کعبه؛ ما نیازمند

۷۴. «پیشرفت دانش»، ج ۲، ۱. ۷۵. «پیشرفت دانش»، ج ۱.

* indeed *opera basilica*

۷۶. «همان»، ج ۲.

انقلاب بیرحمانه‌ای هستیم که باید در زمینهٔ افکار و روش کار و تتبعات ما صورت گیرد. روش علمی و منطقی ما باید بکلی دیگرگون شود. ما احتیاج به ارغنون (آلت قانونی) نوی داریم که از ارغنون (آلت قانونی یا منطق) ارسطو بهتر بوده و برای دنیای وسیعتری ساخته شده باشد.

و بدین ترتیب بیکن اثر عالی خود را به ما عرضه می‌دارد.

ب. ارغنون (آلت قانونی یا منطق) نو

آنکه بیکن را زننده‌تر و تلختر از همه انتقاد کرده است می‌گوید: «نخستین کتاب «ارغنون نو» بزرگترین اثر بیکن است.»[۷۷] هیچکس مثل او به منطق حیاتی نو نبخشیده است، زیرا او «استقراء» را وارد میدان مبارزه کرده و بر همه پیروز ساخته است. اگر کسی می‌خواهد منطق بخواند باید از این کتاب شروع کند. «این قسمت از فلسفهٔ بشری که مربوط به منطق است به مذاق اغلب مردم خوشایند نیست؛ زیرا آن را دام و تله‌ای پر خار و خس می‌دانند که با باریک‌بینی و موشکافی گسترده باشند. ...ولی اگر بخواهیم دربارهٔ اشیاء از روی ارزش واقعی آن حکم کنیم، باید بگوییم که علوم عقلی کلید بقیهٔ علوم دیگر است.»[۷۸]

به عقیدهٔ بیکن، فلسفه که مدتی مدید بیحاصل افتاده است نیازمند روش نوینی است که آن را حاصلخیز و بارور سازد. اشتباه بزرگ فلاسفهٔ یونان این بود که آنها به نظر بیشتر از مشاهده اهمیت می‌دادند. ولی فکر و اندیشه باید معاون و مددکار مشاهده باشد نه جانشین آن. بیکن در نخستین بند «ارغنون نو» با لحنی که گویی همهٔ مابعدالطبیعه را به مبارزه می‌طلبد می‌گوید: «انسان به عنوان مدیر و مبین طبیعت آن اندازه از نظم طبیعت می‌تواند آگاه شود که مشاهدات او به وی اجازه می‌دهد، ولی بیشتر از آن نه می‌داند و نه شایستهٔ دانستن آن است.» حکمای پیش از سقراط در این باره عمیقتر از حکمای بعد از او بوده‌اند. مخصوصاً ذیمقراطیس فکرش بیشتر متوجه واقعیات بود و در آسمانها پرواز نمی‌کرد؛ بنابراین جای شگفتی نیست که پیشرفت فلسفه بعد از ارسطو اینهمه ناچیز بوده است؛ زیرا روش ارسطو را به کار بسته است. «با روش ارسطو به دنبال او رفتن مثل آن است که بخواهند نور مستعاری را از نور اصلی بیشتر سازند.»[۷۹] حال، پس از آنکه دوهزار سال با ماشین اختراعی ارسطو منطق‌بازی کردند، فلسفه به روزی افتاده است که کسی آن را به دیدهٔ احترام نمی‌نگرد. تمام نظریات و مسائل و مباحث قرون وسطا باید به دور ریخته شود و فراموش گردد؛ باید لوح ذهن را از آنچه خوانده‌ایم بشوییم و بر ورقی نو فلسفه‌ای از نو بنویسیم.

۷۷. مکولی، کتاب ذکر شده در قبل، ص ۹۲. ۷۸. «پیشرفت دانش»، ج ۵، ۱. ۷۹. «والریوس ترمینیوس».

بنابراین گام نخستین تصفیهٔ ذهن است. باید مانند کودکی صغیر از همهٔ انتزاعیات و کلمات مختوم به «ایسم» بیگانه شویم. همهٔ احکام پیش از وقوع را به دور بیفکنیم. باید بتهای ذهن را سرنگون سازیم.

بت، در اصطلاح بیکن عبارت است از تصور باطلی از حقیقت و خیال محالی از اشیاء. (در به کار بردن این اصطلاح شاید تحت تأثیر مسلک پروتستانها قرار گرفته که پرستش و عبادت تصویرها را بت‌پرستی می‌دانستند و آن را منع می‌کردند.) نخستین مسئلهٔ منطق آن است که چشمهٔ خطاها و اشتباهات را کور سازیم. آن گاه بیکن با روشی که شهرتِ بسزا یافته است، اشتباهات و مغالطات را تحلیل می‌کند. کوندیاک می‌گوید: «هیچکس بهتر از بیکن به علل اشتباهات بشر پی نبرده است.»

«بتهای قبیله»، نخستین اشتباهات انسان است؛ یعنی اشتباهاتی که همهٔ افراط انسان بالطبع به آن دچار می‌گردند. «زیرا حواس انسان را به غلط مقیاس اشیاء دانسته‌اند» (پروتاگوراس می‌گوید «انسان میزان همهٔ اشیاء است»)، «برعکس همهٔ مدرکات حسی و ذهنی به انسان برمی‌گردد نه به جهان؛ ذهن انسانی شبیه آن آیینه‌های ناهمواری است که اشیاء را برطبق خاصیت خود نشان می‌دهند و آن را از شکل و صفت اصلی می‌اندازند.»[80] اندیشه‌های ما بیشتر تصویر خود ما است نه آن اشیاء. «مثلاً ذهن انسان به علت خاصهٔ طبیعی خود به سهولت می‌خواهد اشیاء را منظم‌تر و مرتب‌تر از آنچه هست بنمایاند از اینجا این وهم پیش آمده است که مدار اجسام سماوی دایرهٔ کامل است.»[81]

همچنین اگر ذهن انسانی مطلبی را باور کرد ـ خواه به علت آنکه مردم آن را باور کرده و پذیرفته‌اند و خواه به علت آنکه از ایمان به آن خوشی و لذتی حاصل می‌گردد ـ می‌خواهد از هر چیز دیگری برای تأیید و اثبات آن استفاده کند و اگر ادلهٔ قوی و براهین متعدد برخلاف آن وجود داشته باشد یا مورد توجه قرار نمی‌دهد یا ارزشی برای آن قائل نمی‌گردد، یا با تمسک به یک فرق جزئی می‌خواهد آن ادله را نفی کند و به دور اندازد؛ این کار را بدون تعقل و بررسی انجام می‌دهد، بی‌آنکه از عقیدهٔ قبلی خود دست بکشد و آن را فدای حقیقت و واقع بکند. شخصی را به معبدی برده می‌خواستند قدرت خدایان را به وی نشان دهند و به ایمان بیاورند، برای این کار لوحه‌های نذر کسانی را که به علت نذر برای خدایان از توفان نجات یافته بودند به وی نشان می‌دادند ولی او به همهٔ اینها پاسخ بسیار خوبی داد و گفت: «پس لوحهٔ آنها که نذر کردند و با وجود این غرق شدند کجاست؟» تمام خرافات از قبیل عقیده به احکام نجوم و رؤیاها و تفألات و غیب‌گوییها و امثال آن به هم شبیه است. عقیدهٔ به این خرافات از اینجا ناشی شده که فقط یک بار یا در یک قضیه نتیجهٔ مثبت داده است ولی هیچکس دفعات بی‌شماری را که این خرافات نتیجهٔ منفی داده است در نظر نمی‌آورد.[82]

۸۰. «ارغنون نو»، ج ۱، ۴۱. ۸۱. «همان»، ج ۱، ۴۵. ۸۲. «همان»، ج ۱، ۴۶.

«مردم نخست مسئله‌ای را برطبق دلخواه خود تصدیق می‌کنند. آن گاه دنبال تجربه و آزمایش آن می‌روند و پس از آنکه آن را با میل و هوس خود تطبیق کردند، همچون اسیری در رکاب خود می‌دوانند.»[۸۳] خلاصه، «قوهٔ مدرکهٔ انسان نور محض نیست بلکه با میل و هوا و هوس او درهم آمیخته است؛ علمی که از این طریق به دست می‌آید باید «علم برطبق دلخواه» نامیده شود. ...زیرا انسان آنچه را که حقیقت داشته باشد به زودی باور می‌کند و به آن معتقد می‌شود.»[۸۴] آیا این طور نیست؟

بیکن در اینجا اندرزی شاهانه می‌دهد. «به‌طور کلی هر که دربارهٔ طبیعت به کاوش می‌پردازد باید این دستور را به عنوان قاعده به کار بندد: باید به آنچه ذهن به رضایت و رغبت می‌گیرد و بر آن پایدار می‌ماند، به سوءظن نگریست؛ و اگر چنین مسئله‌ای دقت و توجه او را جلب کرد باید آن را به وضوح و روشنی مطالعه کند و به آن بی‌طرف بماند.»[۸۵] «نباید به قوهٔ مدرکه اجازه داد که از جزئیات به کلیات پرواز کند و با جهش خود آن را تعمیم دهد... نباید به ذهن بال و پر داد بلکه باید برعکس به آن وزنه‌هایی آویخت تا آن را از جهش و پرواز بازدارد.»[۸۶] تخیل اگر فقط به عنوان آلت آزمایش و تجربه به کار برده شود، بزرگترین دشمن ذهن است.

بیکن اشتباهات قسم دوم را «بتهای غار» یا اشتباهات فردی و شخصی می‌نامد. «در درون هر کسی... غار یا دخمه‌ای وجود دارد که نور طبیعت را منکسر می‌سازد و تجزیه می‌کند»؛ این غار یا دخمه صفات شخصی اوست که ناشی از طبیعت و تربیت و ساختمان جسمی و روحی او باشد. مثلاً بعضی از اذهان اساساً تحلیلی هستند و همه جا فروق و اختلافات را می‌بینند؛ بعضی دیگر با لذات ترکیبی می‌باشند و شباهتها را در نظر می‌آورند؛ بدین جهت از یک سو عالم و نقاش و از دیگر سو شاعر و فیلسوف به وجود می‌آید. همچنین «بعضیها سخت شیفتهٔ قدما هستند و بعضی دیگر به شدت هواخواه تجدد می‌باشند؛ فقط عدهٔ معدودی هستند که می‌توانند حد وسط را نگاه دارند؛ نه آراءِ درست قدما را به دور می‌اندازند و نه اختراعات صحیح نوین را مسخره می‌کنند.»[۸۷] حقیقت با حزب و دار و دسته سر و کار ندارد.

قسم سوم از اشتباهات، «بتهای بازاری» هستند که «از معاملات و روابط مردم با یکدیگر به‌وجود می‌آید؛ زیرا اشخاص از راه زبان با هم مربوط می‌شوند؛ ولی کلمات و لغات بر طبق فهم و ذهن عوام ساخته شده است، و از سوءِ تشکیل کلمات و وافی نبودن آنها موانع عظیمی در راه ذهن ایجاد می‌گردد.»[۸۸] آنچه را نحویون با اطمینان دربارهٔ مصادر اظهار می‌کنند فلاسفه در مفاهیم لایتناهی به کار می‌برند، با اینهمه کسی معنی «لایتناهی» را نمی‌داند و اصلاً نمی‌داند که آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه؟ فلاسفه از «علت اولای

۸۳. «همان»، ج ۱، ۶۳. ۸۴. «همان»، ج ۱، ۴۹. ۸۵. «همان»، ج ۱، ۵۸. ۸۶. «همان»، ج ۱، ۱۰۴. ۸۷. «همان»، ج ۱، ۵۶. ۸۸. «همان»، ج ۱، ۴۳.

غیرمعلول» و «محرک اوّل غیرمتحرک» سخن می‌رانند، ولی اینهمه پوششی است برای نهان داشتن بدن عریان جهل. کسی که این الفاظ را به کار می‌برد وجدان گناهکار خود را معرفی می‌کند. هر ذهن سلیم و قریحهٔ مستقیم می‌داند که علتی بی‌معلول، و محرکی غیرمتحرک وجود ندارد. شاید احیای عظیم فلسفه فقط این باشد که از دروغ گفتن پرهیز شود.

«بالأخره بتهایی هستند که از اصول و عقاید گوناگون فلاسفه و قوانین غلط استدلال در ذهن بشر رخنه کرده‌اند. من اینها را «بتهای نمایشی» می‌نامم؛ زیرا به عقیدهٔ من تمام طرق مختلف فلسفی نمایشنامه‌هایی هستند که دنیاهای ابداعی خود را به صحنهٔ نمایش می‌آورند. ...بازیهای این نمایش فلسفی دارای همان خصایص نمایشنامه‌های شعرا است؛ یعنی داستانهایی است که بنا به میل ما برای نمایش ساخته شده است و فشرده‌تر و ظریف‌تر از حقایق تاریخی می‌باشد.»[۸۹] جهانی که افلاطون شرح می‌دهد فقط ساختهٔ خود افلاطون است و بیشتر از آنچه جهان را نشان دهد خود افلاطون را نشان می‌دهد.

اگر این بتها در سر راه ما قرار گیرند و حتی بهترین رهروان را در هر قدم دچار لغزش سازند، نخواهیم توانست در جادهٔ حقیقت به پیشرفت نایل آییم. ما به راههای نوین استدلال و آلات جدید معرفت نیازمندیم. «همچنانکه در صورت به کار نبردن قطبنما، سرزمینهای پهناور هند غربی [مقصود امریکاست] کشف نمی‌گردید، جای شگفتی نخواهد بود که در صورت به کار نبردن وسایل و آلات اختراع و کشف علوم، پیشرفت زیادی در این زمینه نصیب ما نشود.»[۹۰] «جای شرمساری است که نواحی و مناطق مجهول کرهٔ زمین در عصر ما به سرعت کشف شود ولی مناطق کرهٔ معنوی هنوز محدود به همان کشفیات قدما باشد.»[۹۱]

بالأخره اشکالات کار ما ناشی از پیروی از اصول قدما و به کار بستن قیاس است. برای آن به کشف حقیقتی موفق نمی‌شویم که اصول محترم ولی قابل بحث قدما برای ما مبدأ غیرقابل تردید محسوب می‌شود و هرگز به خاطر ما خطور نمی‌کند که این اصول و مبادی را دوباره در معرض تجربه و آزمایش بیاوریم. حال «اگر کسی با یقینیات آغاز کند به نتایج مشکوک خواهد رسید و اگر کسی خود را راضی کند که با شک و تردید کار را شروع نماید به نتایج یقینی منتهی خواهد شد» (دریغا که نمی‌توان کاملاً از این امر اجتناب کرد). در اینجا یک ملاحظهٔ عمومی دربارهٔ دورهٔ جوانی فلسفهٔ جدید دیده می‌شود و در آن اعلامیهٔ استقلال فلسفهٔ نوین را می‌بینیم. دکارت هم بلافاصله از لزوم «شک دستوری» سخن می‌راند و آن را جاروبی می‌داند که از پیش منزل را برای ورود اندیشهٔ راست و مستقیم تمیز و پاکیزه می‌سازد.

بیکن روش علمی بحث و تجسس را خیلی خوب وصف می‌کند. «می‌ماند تجربهٔ ساده

۸۹. «همان»، ج ۱، ٤٤.   ۹۰. «پیشرفت دانش»، ج ۵، ۲.   ۹۱. «ارغنون نو»، ج ۱، ۸٤.

که اگر بدون ترتیب و «اتفاقی» انجام گردد، «تجربهٔ بی‌تعقل و بی‌دقت» نامیده می‌شود، و اگر از روی کنجکاوی عمل شود، آزمایش نامیده خواهد شد... روش درست آزمایش نخست شمعی را روشن خواهد ساخت (فرضیه) و بعد به وسیلهٔ این شمع راه را نشان خواهد داد (آزمایش را محدود و منظم خواهد کرد)؛ آنگاه با آزمایش مرتب و قطعی، نه سطحی و سرسری، آغاز خواهد کرد و با آن اصول و قواعدی مقرر خواهد داشت و از روی این اصول و قواعد از نو آزمایشهای دیگری شروع خواهد نمود.»[۹۲] (بیکن در اینجا به طور صریح ولی غیرکافی احتیاج به فرضیه و آزمایش و قیاس را اعتراف می‌کند؛ نظیر این در قسمتهای بعد[۹۳] که از نتایج آزمایشهای ابتدایی به عنوان «نخستین محصول» سخن می‌راند و آن را راهنمای جستجوهای بعدی می‌داند، نیز دیده می‌شود. در صورتی که بعضی از منتقدین مدعی هستند که بیکن بکلی از فرضیه و قیاس غافل مانده است.) باید به جای مراجعه به کتب و منقولات و مسندات به سوی خود طبیعت برویم. «باید طبیعت را در زیر فشار بگذاریم و آن را مجبور کنیم که حتی برضد خود شهادت دهد.» تا بتوانیم آن را برای رسیدن به هدفهای خویش تحت اختیار داشته باشیم. ما باید از هر گوشه‌ای مواد لازم را جمع کنیم و آن را با تتبعات علمای اروپا متحد بسازیم و «تاریخ طبیعی» جهان را بنا کنیم.

ولی معنی استقرا «احصای سادهٔ» مواد و مطالب نیست؛ این امر نه آخر دارد و نه فایده. از تودهٔ مواد نمی‌توان علم ساخت. این مثل «شکار در یک منطقهٔ باز و نامحدود» است؛ باید میدان را تنگتر ساخته محصور کنیم تا بتوانیم شکار خود را به دست بیاوریم. روش استقرا باید متضمن فن طبقه‌بندی مواد و قضایا و حذف فرضیات باشد تا آنکه بعد از حذف تأویلات و تفسیرات گوناگون فقط یک فرضیه باقی بماند. شاید مفیدترین طریق در این فن «جدول افزایش و کاهش» باشد. در این فهرست اوضاع و صفات و حالاتی که با هم افزایش می‌یابند یا کاهش پیدا می‌کنند درج می‌شود و از اینجا یک رابطهٔ علت و معلولی میان پدیده‌هایی که با هم در تغییر و تبدیلند به دست می‌آید. برای مثال، بیکن می‌پرسد حرارت چیست؟ آن‌گاه عواملی را که با افزایش حرارت افزایش یافته و با کاهش آن کاهش می‌یابند، جستجو می‌کند؛ بعد از تجزیه و تحلیل طولانی یک رابطهٔ صحیح میان حرارت و حرکت پیدا می‌کند و این نتیجه را به دست می‌آورد که حرارت از اشکال حرکت است. این یکی از مساعی خاص معدود او در راه علم طبیعی است.

پس از اینهمه تأکید و ابرام در جمع و تحلیل و تجزیهٔ مواد و قضایا، می‌رسیم به آنچه بیکن «صورت» پدیده‌ای که تحت مطالعه است می‌نامد؛ یعنی طبع نهانی و جوهر باطنی آن. نظریهٔ صور بیکن خیلی شبیه نظریهٔ مُثُل افلاطونی است؛ یعنی نظریهٔ بیکن فلسفهٔ اولای علم است. «آنجا که از صور سخن می‌گوییم مقصود ما چیزی جز قواعد و قوانین فعل ساده‌ای

۹۲. «همان»، ج ۱، ۸۲. ۹۳. «همان»، ج ۲، ۲۰.

که تشکیل دهندهٔ طبیعت ساده‌ای می‌باشد نیست. ...بنابراین مقصود از صورت حرارت یا نور، قانون حرارت یا نور است.»[۹۴] (اسپینوزا در نظیر این معنی گوید که قانونِ دایره «جوهر و ذات» آن است.) «زیرا گر چه در طبیعت چیزی جز اجسام مفرد وجود ندارد و این اجسام نتایج مفردی می‌دهد که مطابق با قوانین خاص آن است؛ با اینهمه، در هر شاخه‌ای از علم بحث و کشف و توسعهٔ این قوانین پایهٔ هر دو جنبهٔ نظر وعمل است.»[۹۵] نظر و عمل هر یک بدون دیگری بی فایده و خطرناک است؛ علمی که نتیجهٔ عملیِ کلی نداشته باشد چیز بیرنگ و بی خونی است و شایستهٔ بشریت نمی‌باشد. کوشش ما در راه یادگرفتن صور اشیاء به خاطر خود صور نیست، بلکه با درک صور و قوانین اشیاء می‌توانیم اشیاء را از نو مطابق میل خود بسازیم. بنابراین ریاضیات را برای آن می‌خوانیم که مقادیر و کمیات را بشناسیم و پلها بسازیم؛ روانشناسی را برای آن تحصیل می‌کنیم که راه خود را دربیشهٔ انبوه اجتماع پیدا کنیم. همین که علوم به قدر کفایت توانست صور اشیاء را جمع کند، جهان در دست ما به منزلهٔ مادهٔ خام و اوّلی خواهد بود که می‌توانیم با آن هرگونه بهشتی که میل داشته باشیم بسازیم.

ج. آرمانشهر دانش

تکمیل علم به ترتیب فوق و تکمیل اجتماع از راه به دست گرفتن زمان دانش به خودی خود مدینهٔ فاضله‌ای به وجود خواهد آورد. چنین است دنیایی که بیکن در رسالهٔ مختصر خود به نام «آتلانتیس نو» که آخرین اثر اوست، وآن را دوسال پیش ازمرگش منتشر کرده است، وصف کرده است. به عقیدهٔ «ولز» این کتاب «بزرگترین خدمت بیکن به دانش» است.[۹۶] در این کتاب تصویر اجتماعی را کشیده است که در آن علم مقام حقیقی خود را به دست آورده و حاکم بر همهٔ اشیاء گشته است، اگر چه این تصویر کامل نیست وبه صورت طرح و گرده است. در طی سه قرن سپاهی بزرگ از جنگجویان دانش که با جهل و فقر در جنگ بوده‌اند، این فرمان خیالی را منظور نظر خود داشته‌اند. در این چند صفحه ما جوهر صورت فرانسیس بیکن را می‌بینیم، قانون وجود و حیات و عمق و روح و آرزوی دائمی او را مشاهده می‌کنیم.

افلاطون در رسالهٔ تیمایوس[۹۷] داستان کهنی از سرزمین آتلانتیس نقل می‌کند که در اعماق دریاهای غربی فرورفته است. بیکن و دیگران امریکای کشف شده از طرف کلمب و «کبت» را با این آتلانتیس کهن یکی می‌دانند و می‌گویند این سرزمین عظیم در حقیقت در دریا فرونرفته بوده است، بلکه آنکه غرق شده بوده است شجاعت ودلیری لازم برای سفردریا بوده است. این آتلانتیس کهن کشف شد و اگر چه ساکنان آن مردمی قوی بودند ولی چون

۹۴. «همان»، ج ۲، ۱۳، ۷. ۹۵. «همان»، ج ۲، ۲. ۹۶. «مختصر تاریخ جهان»، فصل ۳۵، قسمت ۶. ۹۷. بند ۲۵.

به پایهٔ مردم مدینهٔ فاضلهٔ بیکن نمی‌رسیدند، وی آتلانتیس نوی در نظر آورد. این جزیره در اقیانوس ساکن بود که در آن روز فقط ماژلان و «دریک» از این اقیانوس گذشته بودند، بنابراین به قدری از اروپا دور بود و به اندازه‌ای آگاهی از آن کم بود که برای جولان قوهٔ خیال کافی به نظر می‌رسید.

داستان مانند قصه‌های بزرگ دفو و سویفت ساده ولی هنرمندانه شروع می‌شود. «ما از پرو (که در آن مدت یک سال تمام اقامت داشتیم) از راه دریای جنوب به سوی چین و ژاپن به راه افتادیم‌ـ» سفر ما به آرامی می‌گذشت و کشتی هفته‌ها بر روی دریای بی‌پایان همچون نقطه‌ای بر روی آینه راه می‌رفت، در ضمن خواربار سیاحان نیز رو به نقصان می‌نهاد. در این میان بادهای سخت کشتیها را بی‌رحمانه به سوی شمال راند تا آنجا که از مجمع‌الجزایر جنوب دور شده در دریای بی‌انتهای بی‌سر و بنی افتادند. جیرهٔ غذایی مرتب رو به کاهش بود و مرض سرنشینان کشتی را تهدید می‌کرد. بالأخره هنگامی که همه دل به مرگ نهاده بودند، دیدند که جزیره‌ای سبز و خرم از دور نمایان شد. کشتی آنها به ساحل نزدیک شد و سرنشینان آن مشاهده کردند که مردم جزیرهٔ وحشی نیستند بلکه مردم عادی هستند که لباسهای تمیز عالی پوشیده‌اند و آثار فهم و کیاست از چهرهٔ آنها هویداست. به آنها اجازهٔ پیاده شدن دادند ولی گفتند که حکومت به خارجیان اجازهٔ اقامت در جزیره نمی‌دهد، با وجود این چون بعضی از سرنشینان مریض بودند اجازه یافتند که تا بهبود آنان، در جزیره بمانند.

در طی هفته‌هایی که بیماران دوران نقاهت خود را می‌گذراندند، سیاحان بتدریج به رموز آتلانتیس نو پی بردند، یکی از ساکنان جزیره به آنها چنین گفت: «هزار و نهصد سال پیش در اینجا پادشاهی بود که ما همواره خاطرهٔ نیک او را می‌پرستیم، ...نام او سلیمان بود و واضع قوانین این سرزمین است؛ تمام همت این شهریار دریادل مصروف آن بود که قوم خود را خوشبخت و سعادتمند سازد.»[۹۸] «درمیان کارهای این پادشاه یکی بر همه رجحان دارد و آن ایجاد مؤسسهٔ نظم یا جامعه است که به نام خانهٔ سلیمان نامیده می‌شود؛ به عقیدهٔ ما، این مؤسسه عالیترین چیزی است که بر روی زمین وجود دارد و روشنی‌بخش مملکت ماست.»[۹۹]

در اینجا بیکن به وصف خانهٔ سلیمان می‌پردازد که چون خیلی مفصل و درهم است از ذکر آن صرف‌نظر می‌شود ولی فصاحت و شیوایی آن به اندازه‌ای است که دشمن سرسخت او مکولی دربارهٔ آن چنین حکم می‌کند: «در میان نوشته‌های بشری قطعه‌ای که از جهت عمق حکمت و صفا و صراحت به این درجه ممتاز باشد نمی‌توان یافت.»[۱۰۰] خانهٔ سلیمان در آتلانتیس نو به منزلهٔ پارلمان لندن است و مقر حکومت جزیره می‌باشد. ولی در آنجا

۹۸. «آتلانتیس نو»، چاپ دانشگاه کیمبریج، ۱۹۰۰؛ ص ۲۰. ۹۹. «همان»، ص ۲۲.
۱۰۰. «همان»، ص ۲۵.

سیاستمدار، و، به قول کارلایل، «مردم برگزیدهٔ متکبر» و «لاف‌زنان ملّی» ننشسته‌اند. احزاب و دسته‌های سیاسی و انتخابات حزبی و اجتماعات و زد و خوردها و شعارها و سرمقاله‌ها و خطابه‌ها و دروغگویی‌ها و انتخابات در آنجا وجود ندارد. این روشهای مصیبت‌بار در اذهان مردم آتلانتیس رسوخ نکرده است. آنجا روش حکومت مردم بر مردم به وسیلهٔ بهترین مردم جاری است. آنجا حکومت اهل فن و معماران و منجمان و زمین‌شناسان و زیست‌شناسان و فیزیکدانان و علمای شیمی و اقتصاد و اجتماع و روانشناسی و فلاسفه است. راه وصول به بالاترین مقام اشتهار علمی برای همه باز است و فقط کسانی که این راه را طی کرده‌اند می‌توانند بر مسند حکومت بنشینند. این طرز حکومت خیلی پیچیده و مفصل به نظر می‌رسد ولی متوجه باشید که اصلاً در آن سیاستمداری وجود ندارد!

در حقیقت عدهٔ طبقهٔ حاکمه در جزیرهٔ آتلانتیس نو خیلی معدود است. این حکام نمی‌خواهند بر مردم حکومت کنند بلکه می‌خواهند بر طبیعت مسلط گردند. «هدف مؤسسهٔ ما راه‌یافتن به راز اشیاء و علم به علل است؛ می‌خواهیم دایرهٔ قدرت بشر را وسعت دهیم تا آنجا که آنچه در امکان است به فعل بیاوریم.»[۱۰۱] این است چکیدهٔ این کتاب و عقیدهٔ فرانسیس بیکن. وظایف حکومتها در اینجا چیزهای جزئی از قبیل پرداختن به ستارگان، استفاده از قدرت آب در صنعت، معالجهٔ بیماریهای مختلف به وسیلهٔ گازها[۱۰۲]، آزمایش بر روی حیوانات برای استفاده از آن در جراحی، تتبع در عالم نبات و حیوان برای به‌دست آوردن انواع جدید و جز آن می‌باشد. «ما پرواز مرغان را تقلید می‌کنیم و تا اندازه‌ای هم در هوا پرواز می‌نماییم؛ کشتیها و قایقهایی داریم که در زیر آب راه می‌روند.» تجارت خارجی داریم ولی نه بر شیوهٔ معمول؛ در جزیرهٔ ما آنچه تولید می‌گردد مصرف می‌شود و آنچه مصرف می‌شود تولید می‌گردد؛ در اینجا برای به‌دست آوردن بازارهای خارجی آمادهٔ جنگ نمی‌گردند. «بازرگانی ما برای طلا و نقره و جواهر و ابریشم و ادویه و غلات و مواد دیگر نیست بلکه برای اوّل ماخلق الله یعنی نور است، نوری که با آن همهٔ اکناف جهان روشن می‌گردد.»[۱۰۳] این «بازرگانان نور» اعضای خانهٔ سلیمانند؛ در هر دوازده سال آنان را به دیار خارج می‌فرستند تا در میان اقوام خارجی تمام جهان متمدن زندگی کنند، زبانشان را یاد بگیرند و از علوم و صنایع و ادبیاتشان آگاه شوند تا هنگام برگشت، پس از دوازده سال، کشفیات خود را به رهبران خانهٔ سلیمان گزارش دهند. پس از مراجعت آنها عده‌ای دیگر از طالبان علوم را به جای آنان به خارج گسیل می‌دارند. بدین طریق بهترین چیزهای جهان در اسرع اوقات وارد آتلانتیس نو می‌شود.

خلاصه، ما در اینجا طرحی از مدینهٔ فاضله که آرزوی هر فیلسوفی است می‌بینیم. قومی

۱۰۱. «همان»، ص ۳۴. ۱۰۲. مقایسه شود با مقالهٔ «نیویورک تایمز»، ۲ مه ۱۹۲۳؛ دربارهٔ گزارش شیمیدانان وزارت جنگ راجع به‌معالجهٔ امراض به‌وسیلهٔ گازهای جنگی. ۱۰۳. «آتلانتیس نو»، ص ۲۴.

که در آرامش و رفاه به وسیلهٔ خردمندترین مردم رهبری می‌شوند. آرزوی هر متفکری آن است که علما جای سیاستمداران را بگیرند. چرا مدینهٔ فاضله پس از اینهمه تجسم و تصور هنوز در مرحلهٔ خواب و خیال مانده است؟ آیا برای این است که متفکرین بیشتر در عالم افکار و خیالات سیر می‌کنند و این افکار و خیالات از عالم واقع دور است و نمی‌تواند تحقق پیدا کند؟ یا برای آن است که جاه‌طلبی و تنگ‌چشمی ارباب هوس و شهوت بر آرزوهای عالی و شریف فلاسفه و نیکمردان می‌چربد؟ یا برای آن است که هنوز علم به سرحد کمال و اوج اقتدار نرسیده است؟ و فقط امروز فیزیکدانان و علمای شیمی و اهل فن پس از ملاحظهٔ نقش مهم علم در صنعت و جنگ موقع مهمی در صحنهٔ اجتماع به دست می‌آورند و رو به آینده‌ای می‌روند که در آن قدرت متشکل آنها دنیا را مجبور به اطاعت و پیروی از آنان خواهد ساخت؟ شاید هنوز علم شایستهٔ سیادت بر جهان نیست، ولی در آیندهٔ نزدیکی خواهد بود.

۵. انتقاد

حالا ببینیم که ارزش این فلسفهٔ بیکن در چیست؟

چیز تازه‌ای به دست می‌دهد؟ به عقیده مکولی استقراء به نحوی که بیکن شرح می‌دهد تازگی ندارد و شایستهٔ توجه و اعتنای زیاد نیست چه رسد به اینکه بخواهیم بر روی آن بنایی بسازیم. «از روزی که عالم آفریده شده است همه کس ازصبح تا شام روش استقراء را به کار می‌برد. آنکه نان ماهی نمی‌خورد برای آنکه می‌گوید برای او مضر است زیرا هر وقت زیاد خورده معده‌اش بیشتر درد کرده و هر وقت کمتر خورده درد معده کم شده و هر وقت نخورده معده اش اصلاً درد نکرده است، بدون توجّه، درعمل، تمام جداول «ارغنون نو» رابه کار بسته است.»[۱۰۴] در جواب این سخن باید گفت که کم کسی به دقت جدول «افزایش و کاهش» بیکن را به کار می‌برد و همهٔ مردم با آنکه درد معده‌شان روز به روز شدت می‌یابد باز غذای سنگین می‌خورند. اگر هم مردم عاقل شوند و بدون توجّه و از پیش خود جدول «کاهش و افزایش» را به کار برند باز چیزی از ارزش بیکن نمی‌کاهد. مگر منطق چیزی جز دسته‌بندی و جمع و ترتیب آزمایش روشهای عقل است؟ هر طریقه و روشی عبارت از این است که قواعد و قوانین هر چند تن را به شکل علمی درآورد تا برای همه قابل استفاده باشد.

ولی آیا این دسته‌بندی و جمع و ترتیب، خاص خود بیکن است؟ روش سقراط، روش استقرائی نبود؟ ارسطو در زیست‌شناسی استقراء را به کار نمی‌برد؟ راجر بیکن اینهمه

۱۰۴. کتاب مکولی، ص ۴۷۱.

استقراء را به کار نمی‌برد و آن را ستایش و تمجید نمی‌کرد در صورتی که فرانسیس بیکن فقط آن را تبلیغ می‌نمود؟ گالیله روشی را که علم امروز به کار می‌برد بهتر معین نکرده است؟ در پاسخ باید گفت آنچه دربارهٔ راجر بیکن گفته شد کاملاً صحیح است و آنچه دربارهٔ گالیله اظهار گردید صحتش کمتر است و آنِ ارسطو کمتر از آن و آنِ سقراط از همه کمتر است. گالیله بیشتر هدف علم را ترسیم کرده است نه روش آن را و پیش از متأخرین غرض ریاضی و کمی جمع و ترتیب تمام آزمایشها و نسبیّت‌ها را نشان داده است. ارسطو هنگامی روش استقراء را به کار بسته است که چاره‌ای جز آن نداشته است و نیز در جایی به کار برده است که ماده از میل او، یعنی استنتاج نتایج خاص از فرضیات کلی، متابعت ننموده است. سقراط نیز روش استقراء و جمع مواد را زیاد به کار نبرده است و آنچه بیشتر انجام داده تجزیه و تعریف و روشن‌ساختن معانی کلمات و مفاهیم بوده است.

بیکن مدعی اصالت واقعی که از هیچ جا سرچشمه نگرفته باشد نبوده است. مانند شکسپیر با نظر بلندی از هر خرمنی خوشه‌ای چیده است. ولی او هم مثل شکسپیر هر چه را به عاریت گرفته زیباتر و بهتر ساخته است. هر کسی مأخذ و تتبعی دارد و هر عضو حیاتی باید از جایی غذا به دست بیاورد ولی آنچه لازم است بکند این است که این غذا را خوب هضم کند و آن را به گوشت و خون مبدل سازد. چنانکه رولی می‌گوید: «بیکن مشاهدات هیچکس را تحقیر نکرده است و هر جا شمعی دیده مشعل خود را از آن روشن ساخته است.»[105] با اینهمه بیکن به دیون خود معترف است: او به «روش مفید بقراط»[106] اشاره می‌کند و بدین‌ترتیب ما را درست به سرچشمهٔ استقراء منطقی یونانیان رهبری می‌کند و نیز می‌گوید: «افلاطون (ما به غلط به جای آن سقراط می‌گوییم) مثال خوبی از استقراء و تتبع جزئیات به دست می‌دهد، گرچه روش او گیج کننده است و دارای قدرت و ثمر نیست.»[107] او بحث از دیون خود را به پیشینیان حقیر می‌شمارد؛ ما نیز غلوّ در این باب را ناچیز می‌شماریم.

ولی باید دید که آیا روش بیکن صحیح است؟ این روش در علوم جدید ثمربخش است؟ نه؛ به‌طور کلی علم جمع مواد «تاریخ طبیعی» و استفاده از آن را با جدول پیچ در پیچ «ارغنون نو» به کار نمی‌بندد بلکه روشی ساده با بهترین نتایج در پیش می‌گیرد و آن روش فرضیه، قیاس، و آزمایش است. مثلاً هنگامی که داروین عقیدهٔ مالتوس را دربارهٔ افزایش جمعیت مطالعه کرد (یعنی فرضیه‌ای که افزایش جمعیت بیشتر از افزایش مواد حیاتی است)، خواست تا آن را دربارهٔ موجودات آلی امتحان کند. از این فرضیه یک نتیجهٔ احتمالی استنتاج کرد و آن اینکه هجوم جمعیت برای تحصیل مواد غذایی مستلزم تنازع برای

۱۰۵. به نقل از رابرتسن در مقدمهٔ «آثار فلسفی فرانسیس بیکن»؛ ص ۷. ۱۰۶. «پیشرفت دانش»، ج ٤، ۲.

107. *Fil. Lab.*, *ad. fin.*

بقا است. در نتیجهٔ این مبارزه آنچه اصلی است باقی می‌ماند، و در نتیجه در هر نسلی انواع با انطباق بیشتر با محیط خود، تغییر می‌کنند؛ و پس از آنکه با فرضیه و استنتاج میدان مشاهده و مسئلهٔ خود را محدود ساخت، به سوی «چهرهٔ بی چین و چروک» طبیعت برگشت و بیست سال با شکیبایی تمام به آزمایش استقرایی مواد پرداخت. همچنین اینشتین پس از آنکه این مطلب را خود دریافت یا از نیوتن گرفت که انتشار نور به خط مستقیم صورت نمی‌گیرد بلکه به خط منحنی است، این نتیجه را استنباط کرد که آنچه ما ظاهراً بنا به فرض انتشار نور به خط مستقیم ستاره‌ای را در وضعی معین می‌بینیم، در حقیقت در آن وضع و محل نیست بلکه کمی نزدیک به آن یا در کنار آن است. پس از آن از تجربه و مشاهده، برای آزمایش صحت این استنتاج استفاده کرد. روشن است که عمل فرضیه و تحلیل بیشتر از آن است که بیکن فرض می‌کرده است و روش و طریقهٔ علم مستقیمتر و محدودتر از آن چیزی است که در طرح بیکن دیده می‌شود. خود بیکن پیش‌بینی می‌کرد که روش او روزی از ارزش خواهد افتاد. امروز طرق علمی و عملی نوی کشف شده است که بهتر از طریقه‌ای است که بیکن در اثناءِ سرگرمیهای سیاسی خود پیدا کرده بود. «قرنها لازم است تا این گونه امور به حد نضج و کمال برسد.»

حتی شیفتگان هوش و قریحهٔ بیکن نیز باید اعتراف کنند که او هنگام وضع قوانین دانش، علوم زمان خود را درست در نظر نیاورده است. او کپرنیک را رد می‌کند و کپلر و «تیکوبراهه» را نمی‌شناسد؛ به گیلبرت بی‌اعتنا است و ظاهراً از کارهای «هاروی» ناآگاه است. در حقیقت او گفتار را بر کردار ترجیح می‌داد و شاید وقت تتبعات پرزحمت را نداشت. هنگام مرگش کارهای فلسفی و علمی او درهم و قطعه قطعه و مملو از مکررات و تناقضات و آمال دور و دراز و مقدمه و پیشگفتار بود. کار طولانی و زمان کوتاه است؛* چنین است سرنوشت غم‌انگیز تمام مردان بزرگ.

حال اگر بخواهند به چنین کسی که اینهمه گرفتاری داشته و توانسته است در میان اشتغالات ملال‌انگیز و طاقت‌فرسای سیاسی از احیای فلسفه سخن بگوید، آثار فراوان و پیچیده شکسپیر را نسبت دهند وقت دانشجویان را با سخنان دور و دراز تئوری‌بافان بیکار ضایع کرده‌اند. شکسپیر فاقد فلسفه و تبحری است که صفت بارز و ممتاز این صدراعظم انگلیس بود. شکسپیر از هر علمی اطلاعات سطحی داشت که فقط به چشم می‌خورد و در هیچیک از آنها استاد نبود. از هر علمی که می‌خواهد سخن بگوید مانند یک متفنن حرف می‌زند نه مانند یک متخصص. او معتقد به احکام نجوم است: «این خطهٔ پهناوری که ستارگان بر بالای آن رموز و اسرار آن را شرح می‌دهند.»[۱۰۸] دائماً اشتباهاتی می‌کند که

* Ars longa, vita brevis

108. *Sonnet xv*

ممکن نیست چنین اشتباهاتی از بیکن سر بزند: هکتور او از ارسطو نقل‌قول می‌کند و «کوریولانوس» او به «کاتو» اشاره می‌نماید؛ «لوپرکالیا» را یک تپه می‌داند و از قیصر آن اندازه اطلاع دارد که کسی ممکن است از خواندن تاریخ مختصر عالم تألیف ه .ج. ولز به‌دست بیاورد. دائماً از روزگار جوانی خود و تلخیهای ایام ازدواج سخن می‌راند. گاهی مرتکب ابتذالات و اقوال شرم‌آور و جناس‌بازی می‌شود که از تفریحات یک نفر پسر قصاب و عیاش استراتفوردی بعید نیست، ولی از یک فیلسوف آرام و سرد انتظار نمی‌رود. کارلایل شکسپیر را بزرگترین هوشمندان می‌داند ولی باید او را بزرگترین صاحب تخیل و تیزبین‌ترین افراد دانست. او روانشناسی بود که هیچ چیز از زیر دست او در نمی‌توانست برود، ولی فیلسوف نبود. ساختمان فکری او دارای هدف واحدی برای زندگی و بشریت نبود. در عشق و مسائل مربوط به آن غوطه‌ور بود و به قول مونتنی فقط هنگامی که دلشکسته می‌شد از فلسفه یاد می‌کرد. به‌علاوه او مردی شادخوار و عیاش بود و آن عشق به اصلاح که موجب علو مقام امثال افلاطون و نیچه و بیکن گردید در او وجود نداشت.

عشق او به وحدت و میل او به گستردن بال نبوغ وحدت‌بخش خود بر روی انواع دانش هم مایهٔ ضعف و هم قدرت اوست. او می‌خواست مانند افلاطون «مردی باشد که با نبوغ عالی خود از بالای تپهٔ بلندی بر همه چیز نظر اندازد.» او در زیر بار فشار وظایفی که بر خود تحمیل کرده بود خرد شد. شکست او قابل اغماض است زیرا بار سنگینی برداشت. نتوانست در ارض موعود علم وارد شود ولی همان‌طور که لوح قبر کاولی می‌گوید او بالأخره توانست در کناری بایستد و از دور علایم بارز و صفات اصلی را نشان دهد.

اهمیت غیرمستقیم عمل او کم نیست. آثار فلسفی او گرچه امروز کم خوانده می‌شود ولی روزی «بزرگترین اذهانی را که جهان‌را به حرکت درآوردند، به حرکت درآورد.»[۱۰۹] او سخنگوی خوش‌بینی و تصمیم عهد رنسانس بود. هیچکس مثل او متفکران دیگر را تحریص و اغراء نکرده است. درست است که جیمز پادشاه پیشنهاد او را مربوط به حمایت از دانش رد کرد و دربارهٔ «ارغنون نو» گفت که «مثل رحمت خداوندی از حوصلهٔ ادراک بیرون است»؛ ولی در سال ۱۶۶۲ مردم بهتری انجمن سلطنتی را تأسیس کردند که بزرگترین همکاری علمای جهان در آن صورت گرفت. آنها بیکن را نمونهٔ خود قرار دادند و الهام‌بخش خود دانستند. آنها امیدوار بودند که این مؤسسهٔ انگلیسی راه را برای همکاری علمای اروپا که در «پیشرفت دانش» پیشنهاد شده است، باز کند. ووقتی که مغزهای بزرگ عهد روشنگری فرانسه کار عظیم فرهنگی «دایرة‌المعارف» را شروع کردند، آن را به فرانسیس بیکن اهدا نمودند. دیدرو در مقدمهٔ آن چنین نوشت: «اگر ما در این کار موفق شویم، مدیون بیکن صدراعظم خواهیم بود که نقشهٔ جهانی قاموس علوم وهنر را در عصری که علم وهنر به

۱۰۹. مکولی، ص ۴۹۱.

معنی واقعی خود وجود نداشت، ریخت. این نابغهٔ بزرگ در زمانی که نوشتن تاریخ آنچه معلوم بود مقدور نبود، تاریخ آنچه را که باید دانسته و معلوم شود نوشت.» دالامبر، بیکن را «بزرگترین و جهانی ترین و خطیب‌ترین فلاسفه» نامید؛ «کنوانسیون» آثار بیکن را به خرج دولت چاپ و منتشر کرد.[۱۱۰] همهٔ مادّه و جریان اندیشهٔ انگلیسی از فلسفهٔ بیکن پیروی نمود. تمایل بیکن به فهم ساختمان جهان برطبق نظریهٔ ذیمقراطیس، به منشی او هابز اجازه داد که کار خود را از نظریهٔ مادّی کامل و دقیقی آغاز کند. لاک از روش استقرایی او، به فکر روانشناسی تجربی افتاد که محدود به مشاهده و از قید الاهیات و مابعدالطبیعه آزاد بود. تأکیدات او دربارهٔ «فایده» و «ثمر»، در بنتام به صورت یکی دانستن «سود» با «خیر» درآمد.

هر جا که فکر تسلط و تحکم، بر فکر توکل و تسلیم غالب می‌آمد، نفوذ بیکن در آنجا محسوس بود. او صدای تمام اروپاییانی بود که قارهٔ مستور از جنگل خود را به سرزمین علم و هنر تبدیل کردند و قطعه خاک کوچک خود را مرکز جهان ساختند. بیکن می‌گوید: «افراد بشر حیوانات دوپا نیستند بلکه خدایان جاودانی هستند. آفریدگار جهان بر ما روحی عطا کرده است که با همهٔ جهان برابر است ولی به همهٔ جهان قانع نیست.» همه چیز برای انسان مقدور است. روزگار هنوز در دورهٔ جوانی است، چند قرن دیگر به ما بدهید تا ما بر جهان مسلط شویم و همهٔ اشیاء را از نو بسازیم. شاید ما در انجام کار درسی را که از همه شریفتر و عالیتر است یاد بگیریم و آن اینکه انسان نباید با انسان دیگر در جنگ و جدال باشد بلکه باید با موانعی بجنگد که طبیعت برای تسلط بر انسان در اختیار دارد. باز در یکی از بهترین نوشته‌های خود می‌گوید: «بد نیست که بدانیم در انسان سه قسم جاه‌طلبی موجود است که به ترتیب درجات است: نخستین آنکه کسی بخواهد قدرت را در وطن خود بسط دهد. این یک امر مبتذل و فاسدی است. دوّم آنکه بکوشد تا قدرت خود را بر ممالک دیگر تحمیل کند. البته این از اوّلی بالاتر است ولی باز با شهوت توأم است. سوّم آنکه سعی کند تا قدرت و تسلط بشر را بر جهان و طبیعت مسلم سازد؛ بدون شک این سالمترین و شریفترین اقسام است.»[۱۱۱] سرنوشت بیکن چنین بود که این جاه‌طلبیهای متخاصم در درون او برای تسلط بر روح او با هم در جدال باشند و آن را قطعه‌قطعه کنند.

۶. خاتمه

«مردمی که به مناصب ارتقا می‌یابند، سه بار در اسارت و بندگی هستند: بندگی سلطان وقت یا دولت، بندگی شهرت و وجهه میان عوام، بندگی مشاغل؛ و از این رو نه خودشان

۱۱۰. نیکل، ج ۲، ۲۳۵. ۱۱۱. «ارغنون نو»، ج ۱، ۱۲۹.

آزاد هستند و نه وقتشان و نه عملشان. رسیدن به چنین مناصبی کوشش و رنج فراوان می‌خواهد و مردم با هموار کردن اینهمه رنج بر خود می‌خواهند رنجهای بیشتر و بزرگتری را تحمل کنند و با ناشایستگیها می‌خواهند ناشایستگیهای دیگر به‌دست آورند. زیر پای ارباب مناصب همواره لغزان است و عزل از این مقامات یا به منزلهٔ سقوط یا در محاق و گمنامی افتادن است.»[۱۱۲] این است خلاصهٔ مبهمی از پایان کار بیکن!

گوته می‌گوید: «بزرگی و فضایل مرد از خود اوست ولی نقایص او ناشی از زمان اوست.» این گفته با «روح زمان» سازگار نیست ولی در مورد بیکن کاملاً صادق است. «ایت»[۱۱۳] پس از یک مطالعهٔ منصفانه در اخلاق کلی درباریان الیزابت، به این نتیجه می‌رسد که تمام شخصیتهای بارز از زن و مرد، همه شاگرد ماکیاوللی بوده‌اند. راجر اسکم در قطعهٔ سست ذیل چهار صفت اصلی را که در دربار الیزابت لازم شمرده می‌شد شرح می‌دهد:

هر که خواهد که بود در دربار	چار خصلت بودش جمله ضرور
چاپلوسی و فریب دگران	پس، دروغ و عدم شرم حضور
وانکه زین چار یکی کم دارد	می‌کنندش ز در کاخ به دور

در آن روزگار پرجوش و خروش، عادت بر این جاری بود که قضات از کسانی که به دادگاه مراجعه می‌کنند «تحفه و پیشکش» بپذیرند. بیکن در این موضوع از زمان خویش بالاتر نبود و چون همواره عایدات چند سال بعد را قبلاً خرج می‌کرد، نمی‌توانست زیاد درستکار و دقیق بماند؛ این چیز مهمی نبود، ولی او پس از واقعهٔ «اسکس» دشمنان زیادی پیدا کرده بود و خود نیز همواره با نیش زبان دشمنان خود را آزار می‌داد. یکی از دوستان او وی را از این کار برحذر داشته و گفته بود: «مردم در دربار می‌گویند که اگر شما همواره تیغ زبان را بر ضد آنان کشیده دارید، آنها نیز همین کار را دربارهٔ شما خواهند کرد.»[۱۱۴] ولی او به این تذکرات گوش نداد. به نظر می‌رسید که شاه نظر لطف خاصی به او دارد. در سال ۱۶۱۸ به عنوان بارون ورولَم و در سال ۱۶۲۱ به لقب وایکونت سنت آلبنز مفتخر شده بود و سه سال بود که به مقام صدرات عُظما رسیده بود.

ضربت ناگهان بر وی فرود آمد. در سال ۱۶۲۱ یکی از شاکیان ناراضی او را متهم کرد که برای تسریع در محاکمه مبلغی پول از او گرفته است. این امر معمولی بود؛ ولی بیکن حس کرد که دشمنان وی برای سقوط او از این واقعه استفاده خواهند کرد. او به خانه رفت و در انتظار حوادث نشست و چون فهمید که دشمنان او با صدای بلند عزل وی را خواستارند «اقرار و بندگی عاجزانهٔ خود را» به حضور شاه فرستاد؛ شاه در برابر پارلمان غالب سر تسلیم

۱۱۲. مقالهٔ «دربارهٔ مقامات عالیه» ۱۱۳. «فرانسیس بیکن»، فصل ۱. ۱۱۴. «همان»، ص ۱۳، تبصره.

فرود آورد، با آنکه چندی پیش بیکن به شدت و سرسختی تمام از شاه در برابر پارلمان دفاع کرده بود. او را به زندان فرستادند ولی پس از دو روز از زندان رهایی یافت و شاه جریمهٔ سنگینی را که به وی تحمیل کرده بودند بخشید. غرور او کاملاً جریحه‌دار نشده بود. در این باب می‌گوید: «من درستکارترین قاضی بودم که انگلستان در این پنجاه سال دیده بود ولی این درست‌ترین حکمی بود که پارلمان در عرض دویست سال صادر کرده بود.»

پنج سال از عمر را که برای او باقی مانده بود در گمنامی و آرامش در خانهٔ خود به سر برد. در این مدت دچار فقری شد که تا آن وقت ندیده بود. ولی در عوض با تعقیب فلسفه خود را تسلی می‌داد. در این پنج سال بزرگترین آثار خود را به زبان لاتین نوشت: «پیشرفت دانش» و مقالات خود را با اضافات منتشر کرد؛ قطعه‌ای نوشت به نام «جنگل جنگلها» و «تاریخ هنری هفتم» را تألیف کرد. افسوس می‌خورد که چرا زودتر سیاست را ترک نکرده و تمام وقت خویش را صرف علم و ادب ننموده است. تا آخر عمر با علم سر و کار داشت و مانند یک سرباز در میدان جنگ از دنیا رفت. در مقاله‌ای که «دربارهٔ مرگ» نوشته است آرزو می‌کند که مرگ او «در هنگامهٔ کار و تتبع صورت گیرد، مانند کسی که در عین نشاط زندگی زخمی بردارد و به زحمت زخمی را که به او خورده است حس کند.» مانند قیصر آرزوی او برآورده شد.

در سال ۱۶۲۶ هنگامی که سوار اسب از لندن به هایگیت می‌رفت، این مسئله به خاطر او خطور کرد که گوشت تا چه اندازه می‌تواند در برف محفوظ بماند و فاسد نشود. تصمیم گرفت همان دم این موضوع را تجربه کند. در کنار کلبه‌ای ایستاد و مرغی خرید. همانجا کشت و در میان برف گذاشت. در این میان لرزه و ضعف بر او مستولی شد چنانکه نتوانست تا شهر برگردد و در آن نزدیکی به قصر لرد آروندل رفت و همانجا به بستر افتاد. هنوز از زندگی چشم نپوشیده بود و به خوشحالی نوشت که «تجربه قرین موفقیت بود.» ولی این آخرین کار او بود. تب نامنظمی که در عمر خود به آن دچار بود قوای او را تحلیل برده بود و چنان ضعیف شده بود که نتوانست با مرض مبارزه کند و بیماری تا قلب او راه یافت و در ۹ آوریل ۱۶۲۶ در شصت و پنج سالگی درگذشت.

در وصیت‌نامهٔ خود این سخنان غرورآمیز و عالی را نوشت: «من روح خود را به خدا، جسم خویش را به گور و نام خویش را به قرنهای بعد و اقوام جهان تقدیم می‌کنم.»

اقوام جهان و قرنهای بعد این هدیه را پذیرفتند.

فصل چهارم

اسپینوزا

۱. تاریخ و شرح حال

الف. سرگذشت پرحادثهٔ قوم یهود

تاریخ قوم یهود از زمان در به دری به بعد، از قسمتهای حماسی تاریخ اروپاست. پس از آنکه رومیان در سال ۷۰ مسیحی اورشلیم را گرفتند، قوم یهود از خانهٔ مسکونی خود رانده شدند و از راه بازرگانی و گریز، در میان تمام اقوام جهان و تمام قطعات عالم پراکنده گشتند. پیروان مذاهب بزرگ ـ مسیحیت و اسلام ـ که کتب مقدس و داستانهای آنان از یهود مایه گرفته بود، این قوم را زیر شکنجه گرفتند و دست به کشتار آنان زدند. نظام فئودال آنان را از تملک اراضی محروم ساخت. جامعهٔ اصناف و پیشه‌وران آنان را از پرداختن به صنعت منع کرد. در محله‌های مخصوص یهود که لبریز از جمعیت بود محصور شدند و هر آن تحت تعقیب بودند. مردم با آنان بدرفتاری می‌کردند و شاهان اموالشان را تصاحب می‌نمودند. با سرمایه و تجارت خود شهرهایی بنا کردند که برای تمدن ضروری بود. از جوامع نفی و اخراج می‌شدند و دائم مذمت و دشنام می‌شنیدند. با اینهمه، بدون هیچ تشکیلات سیاسی حتی بدون یک زبان مشترک و بدون هیچ قانونی که آنان را به وحدت اجتماعی ملزم سازد، این قوم عجیب خود را جسماً و روحاً حفظ کرد و نژاد و فرهنگ خویش را کاملاً و بدون نقص نگاه داشت؛ با عشق رشک‌آوری همهٔ آداب و سنن قدیم خود را محافظت نمود و با شکیبایی و تصمیم منتظر نجات و رهایی خود گردید و روز به روز بر عدهٔ افراد آن افزوده گشت و با پروراندن نوابغی در هر زمینه‌ای برای خود شهرت و افتخار کسب کرد و پس از دوهزار سال سرگردانی با پیروزی به خانهٔ قدیمی و فراموش نشدنی خود برگشت. کدام درام می‌تواند در فراوانی درد و رنج و تنوع صحنه‌ها و جلال و دقت اجرا با آن یهود برابری کند؟ کدام داستان خیالی می‌تواند با این داستان حقیقی رقابت نماید؟

در به دری یهود قرنها پیش از سقوط بیت‌المقدس آغاز شده بود. قوم یهود از بنادر صور و صیدا و بنادر دیگر خارج می‌شدند و به تمام سواحل مدیترانه عزیمت می‌کردند. آتن و انطاکیه و اسکندریه و قرطاجه و رم و مارسی وحتی اسپانیای دوردست مقصد آنها بود. بعد

از انهدام معبد، پراکندگی یهود به شکل مهاجرتهای عظیم درآمد. بالأخره این مهاجرت دو جریان مختلف به خود گرفت. یکی در طول دانوب و راین و بعداً به داخل لهستان و روسیه، و دیگری به سوی اسپانیا و پرتقال و زندگی با عربهای فاتح (۷۱۱ مسیحی). قوم یهود در اروپای مرکزی به تجارت و پرداختن به امور مالی مشخص بودند. در اندلس به سهولت علوم ریاضی و طبی و فلسفی عرب را فرا گرفتند و فرهنگ خاص خود را در مدارس بزرگ قرطبه و بارسلون و سویل (اشبیلیه) توسعه دادند. در همین شبه‌جزیره بود که در قرون دوازدهم و سیزدهم مسیحی سهم عمده‌ای در نقل فرهنگ دنیای قدیم و شرق به اروپای غربی بر عهده گرفتند. موسی میمونی* (۱۲۰۴ ـ ۱۱۳۵) بزرگترین طبیب عصر خود در شهر قرطبه شرح معروف خود را بر تورات به نام «دلالة الحائرین» نوشت. در شهر بارسلون حسدای کرسکاس (۱۴۳۰ ـ ۱۳۷۰) با کفریات و سخنان الحادآمیز خود تمام عالم یهود را تکان داد.

یهودیان اسپانیا همواره در پیشرفت و ترقی بودند تا آنکه در سال ۱۴۹۲ فردیناند غرناطه را فتح کرد و تمام عربها را از اسپانیا بیرون ریخت. یهودیان شبه‌جزیره که در زیر لوای محبتِ مسلمانانِ فاتح آسوده و آزاد می‌زیستند، دچار محنت «تفتیش عقاید» گردیدند و مجبور شدند که یکی از دو راه را برگزینند: یا غسل تعمید کنند و به مذهب مسیح درآیند یا از اموال خود چشم بپوشند و راه دیار دیگر در پیش گیرند. کلیسا با این خصومت عنیف با یهود موافق نبود و پاپها دائماً برضد این توحش اعتراض می‌کردند ولی پادشاه اسپانیا خیال می‌کرد که می‌تواند کیسهٔ خود را از اموال یهود که به صبر و دقت جمع‌آوری شده بود پر سازد. تقریباً در همان‌سال که کلمب امریکا را کشف کرد، فردیناند یهود را کشف کرد.

اکثریت یهود شِق بدتر را انتخاب کردند و در خارج اسپانیا در جستجوی پناهگاهی برآمدند. بعضی در کشتی نشستند و به سوی بندر جنووا و دیگر بنادر ایتالیا رهسپار گشتند ولی همه جا از ورود آنان ممانعت شد و بالأخره در حالی که با فقر و مرض دست به گریبان بودند به سواحل افریقا رسیدند. آنجا نیز اغلب آنها عرضهٔ هلاک و دمار گشتند زیرا بومیان خیال می‌کردند که اینها جواهرات را بلعیده‌اند. برخی از آنها را در ونیز پذیرفتند. مردم ونیز می‌دانند که تا چه حد قدرت دریایی آنها مدیون یهودیان است. عدهٔ دیگر مخارج مسافرت کلمب را دادند (که احتمال می‌رود خود او از این قوم بوده است) به امیدآنکه‌شایداین ملاح بزرگ مسکن جدیدی برای آنها پیدا کند. عدهٔ زیادی از آنان در کشتیهای بی دوام آن عصر بر روی اقیانوس اطلس به راه افتادند و در میان انگلستان و فرانسه که هر دو با آنان خصومت می‌ورزیدند، به سرزمین هلند رسیدند. هلند سرزمینی کوچک بود ولی مردم بلندهمتی داشت به همین جهت یهود را با خوشی پذیرفتند. در میان این دسته از یهودیان پرتقال خانواده‌ای به نام اِسپینوزا وجود داشت.

* مقصود ابوعمران موسی ابن میمون عبدالله القرطبی الاندلسی است.ـم.

پس از آن اسپانیا راه انحطاط در پیش گرفت و هلند رو به پیشرفت نهاد. یهودیان در سال ۱۵۹۸ نخستین کنیسهٔ خود را در آمستردام به پا کردند و پس از آنکه هفتاد و پنج سال بعد خواستند کنیسهٔ دیگری که مجلل‌ترین کنایس اروپا بود بنا کنند، همسایگان مسیحی آنها در این اقدام کمک مالی کردند. اگر بخواهیم از صورتهای چاق و چلهٔ بازرگانان و ربیّون یهود آن زمان، که با کِلک رامبراند جزو آثار جاودانی درآمده‌اند، حکم کنیم باید بگوییم که قوم یهود در آن عصر حقیقتاً خوشبخت بوده‌اند. ولی در اواسط قرن هفدهم حوادثی که در داخل کنیسه رخ داد این آرامش را به هم زد. اوریل آکوستا جوان پرشور یهودی که مانند بعضی از یهودیان دیگر بدون تردید تحت نفوذ شک و تردید عهد رنسانس قرار گرفته بود، رساله‌ای نوشت و در آن شدیداً به عقیدهٔ به معاد و عالم آخرت حمله کرد. این روش با آیین قوم یهود مباینت حتمی نداشت ولی ارباب کنیسه اورا مجبور کردند که در ملأ عام از گفتهٔ خود برگردد، زیرا عقاید او نفرت مسیحیان هلند را که این همه به یهود نیکی کرده بودند ولی با آنچه با روح مسیحیت مغایر بود شدیداً مخالفت می‌نمودند، برمی‌انگیخت. طرز توبه دادن او این‌طور بود که بر آستانهٔ کنیسه خوابید و اعضای روحانی کنیسه از روی بدن او گذشتند. اوریل آکوستا پس از تحمل این رنج و توهین به خانهٔ خود رفت و عبارت زننده و شدیدی برضد عاملین این امر نوشت و بعد خود را کشت.[1]

این واقعه در سال ۱۶۴۰ اتفاق افتاد. در این هنگام باروخ اسپینوزا «بزرگترین یهودیان عصر جدید»[2] و بزرگترین فلاسفهٔ قرون جدید، کودکی هشت ساله بود و شاگرد وفادار کنیسه به شمار می‌رفت.

ب. دوران تعلیم وتربیت اسپینوزا

این سرگذشت پرحادثهٔ قوم یهود اساس و پایهٔ ذهن و روح اسپینوزا گردید. اگرچه اسپینوزا از جامعهٔ یهود طرد شد ولی خود او یهودی ماند و خللی در آن راه نیافت. پدر او بازرگانی بود که همواره در امور خود کامیاب بود ولی با این حال پسر جوان او میل به کارهای تجارتی نشان نداد و ترجیح داد که وقت خود را در درون کنیسه یا در دور و بر آن بگذراند و در مطالعهٔ تاریخ و دین قوم خویش غرق شود. آثار هوش و ذکاوت از جبین او می‌درخشید و پدر و مادر او امیدوار بودند که وی در آینده روشنی بخش جامعه و دین یهود گردد. به زودی ازمطالعهٔ «تورات» به قرائت تفاسیر دقیق وصحیح «تلمود» پرداخت و پس از آن سرگرم نوشته‌های میمونی و لوی بن جرسن و ابن‌عزرا و حسدای کرسکاس گردید، و ولع شدید او تا فلسفهٔ عرفانی ابن جبرول و علوم غریبهٔ موسی قرطبی بسط یافت.

عقیدهٔ موسی قرطبی دایر بر وحدت خدا و جهان نظر او را جلب کرد و عقیدهٔ ابدیت عالم

۱. گوتسکو از این داستان درامی ساخته است که هنوز جزو منابع اروپایی محسوب می‌شود.

۲. رنان در کتاب «مارک اورل» پاریس، نشر «کالمان ــ لوی» ص ۶۵.

را در آثار بن جرسن تعقیب کرد و از حسدای کرسکاس این رأی را گرفت که عالم به منزلهٔ جسم خداست. در کتاب «میمونی» بحث نیمه‌مساعدی دربارهٔ عقیدهٔ ابن رشد، مبنی بر اینکه بقا امری غیرشخصی است، دید ولی ملاحظه کرد که در کتاب «دلالة الحائرین» حیرت بیش از دلالت و رهنمایی است، زیرا سؤالاتی که این ربّی بزرگ طرح کرده بود بیش از جوابهای او بود. پس از مطالعهٔ کتاب میمونی، اسپینوزا متوجه شد که تناقضات و اباطیل «عهد عتیق» در مغز او رسوخ کرده ولی جوابها و حل این تناقضات را که میمونی گفته بود فراموش نموده است. ماهرترین مدافعان یک دین بزرگترین دشمنان آن هستند زیرا مهارت و موشکافی آنها هر لحظه ذهن را برمی‌انگیزد و ایجاد شک و شبهه می‌کند. این حال در تفاسیری که ابن عزرا نوشته بود بیشتر از آنِ میمونی بود؛ زیرا ابن عزرا مسائل دین کهن را به وضوح شرح داده بود ولی غالب آن را بی‌جواب گذاشته بود. هر چه اسپینوزا بیشتر می‌خواند و می‌اندیشید، یقینیات سادهٔ او بیشتر به شک و تردید مبدل می‌شد.

کنجکاوی وی را وادار کرد تا آثار متفکران مسیحی را دربارهٔ مسائل مهمی از قبیل ذات خداوند و سرنوشت بشر مطالعه کند. او نزد معلم هلندی به نام وان‌دن انده شروع به تحصیل زبان لاتین کرد و از این‌رو در میدان وسیعتری از آزمایش و دانش وارد شد. این معلم جدید خود نوعی از الحاد داشت و حکومتها و عقاید و آرا را انتقاد می‌کرد و مردی ماجراجو بود تا آنجا که از کتابخانهٔ خود پا بیرون نهاد و در توطئه‌ای برضد پادشاه فرانسه شرکت کرد و به همین جهت در سال ۱٦۷٤ به دار آویخته شد. وی دختری ماه رخسار داشت که عشق او در دل اسپینوزا با عشق اسپینوزا به فراگرفتن لاتین رقابت می‌کرد. حتی یک دانشجوی امروزی نیز می‌تواند به همین علت به فراگرفتن زبان لاتین مبادرت ورزد. ولی دختر جوان چندان پابند امور معنوی نبود که به خاطر آن از امور دنیاوی چشم بپوشد و همین که خواستگار دیگری با سرمایهٔ بیشتری پا به میدان نهاد، اسپینوزا در نظر او حقیر نمود؛ شکی نیست که قهرمان ما در همین هنگام فیلسوف گردید.

به هر حال او لاتین را فرا گرفت و از آن راه به میراث افکار اروپایی در قدیم و قرون وسطا دست یافت. ظاهراً عقاید سقراط و افلاطون و ارسطو را از نظر گذرانید ولی عقاید معتقدان به جزء لایتجزا از قبیل ذیمقراطیس و اپیکور و لوکرتیوس را ترجیح داد و رواقیون در ذهن او اثر عمیق از خود به جا گذاشتند. آثار فلاسفهٔ اسکولاستیک را مطالعه کرد و نه تنها اصطلاحات آنها را قبول کرد بلکه روش استدلال هندسی آنان را نیز پذیرفت؛ یعنی در استدلال از اصول متعارفه شروع می‌کرد، بعد به تعریف می‌پرداخت و پس از آن قضیه را مطرح می‌نمود و سپس آن را ثابت می‌کرد و بعد به تبصره و فرع روی می‌آورد. همچنین آثار برونو (۱٦۰۰ ـ ۱۵٤۸) را مطالعه کرد. برونو سرکشی بود که «برف کوههای قفقاز نمی‌توانست آتش سوزان او را خاموش کند.» حیران و سرگردان از زمینی به سرزمین دیگر و از آیینی به آیین دیگر می‌رفت و همواره «از آن دری که بیرون رفته بود وارد می‌شد» و تجسس و حیرت

او بیشتر می‌گشت. بالأخره محکمهٔ تفتیش عقاید او را محکوم کرد که «با راحت‌ترین و سهلترین طرق ممکن و بدون خونریزی» کشته شود، یعنی زنده در آتش بسوزد. چه افکار و اندیشه‌های فراوانی در این ایتالیایی خیالپرور وجود داشت! نخست عقیدهٔ اصلی وحدت؛ یعنی تمام حقایق دارای ذات واحد و اصل واحد هستند و خدا با جهان یکی است. همچنین، به عقیدهٔ برونو، روح و ماده یکی هستند و هر جزئی از حقیقت از دو امر مادی و روحی ترکیب یافته است و این ترکیب تجزیه‌بردار نیست. بنابراین، غرض از فلسفه عبارت است از مشاهدهٔ وحدت در کثرت، روح در ماده، و ماده در روح؛ و نیز عبارت است از پیدا کردن ترکیبی که در آن تمام متضادات و تناقضات با هم یکی شده‌اند و نیز مقصود از فلسفه رسیدن به بالاترین درجهٔ معرفتِ وحدت کلی است که مساوی است با عشق به خدا. هر یک از این افکار و اندیشه‌ها جزئی از ساختمان افکار اسپینوزا را تشکیل داد.

بالأخره بالاتر از همه او تحت تأثیر دکارت (۱۶۵۰ ـ ۱۵۹۶) بود که پدر فلسفهٔ اصالت اندیشه و اصالت ذهن در فلسفهٔ جدید اروپایی به شمار می‌رود (در مقابل بیکن که پدر فلسفهٔ عینی و اصالت واقع بود). هستهٔ مرکزی افکار دکارت در نظر مریدان فرانسوی و مخالفان انگلیسی او، اولویت ضمیر و وجدان بود. در قضیه‌ای که بظاهر درست می‌نماید می‌گوید که ذهن خود را بلاواسطه و مستقیم درمی‌یابد ولی هیچ چیز دیگر را به این ترتیب نمی‌تواند دریابد و علم ذهن به عالم خارج به وسیلهٔ جهاتی است که از راه حواس و مدرکات وارد ذهن می‌گردد وهر فلسفه ای (گر چه درباب تمام امور شک و تردید داشته باشد) باید از خود ذهن شروع کند. نخستین استدلال او سه کلمه بود «می اندیشم پس هستم»*. شاید در این مبدأ حرکت اثری از نفوذ عقیدهٔ اصالت فرد عهد رنسانس باشد؛ محققاً این فکر، مانند جعبهٔ سحرانگیز، نتایج زیادی در نظریات قرون بعد تولید کرد. بعد بازی بزرگ بحث معرفت یا «شناسایی نگری» آغاز می‌شود[3] که به‌وسیلهٔ لایب‌نیتز و لاک و بارکلی و هیوم و کانت نزاعی سیصد ساله تولید نمود و تمام فلسفهٔ جدید را زیر و رو کرد.

ولی این قسمت از آراء دکارت نظر اسپینوزا را جلب نکرد؛ او نمی‌خواست در دهلیز پر پیچ و خم بحث معرفت گم شود. آنچه جلب نظر او را کرد این عقیدهٔ دکارت بود که ذات بسیطی هست که تمام اشکال و صور عالم ماده در تحت آن است و ذات بسیط دیگری هست که تمام صور عالم روح در زیر آن قرار دارد. این جدایی میان دو ذات نهایی عشق اسپینوزا را بر وحدت، مورد حمله قرار داد و به منزلهٔ بذر پرحاصلی برای خرمن افکار او گردید.

* Cogito, ergo Sum

۳. بحث معرفت یا «شناسایی نگری»، در زبانهای اروپایی، از لحاظ ریشه‌شناسی مرکب است از کلمات Logic، یعنی منطق (از ریشهٔ لاتین Logos) و epistme به معنای معرفت، و معنای آن شناخت اصل و طبیعت و ارزش معرفت است.

دکارت میل داشت که تمام عالم را بجز خدا و روح با قوانین مکانیکی و ریاضی تفسیر کند؛ اصل این عقیده از لئوناردوداوینچی و گالیله بود و شاید انعکاسی از پیشرفت ماشین و صنعت در شهرهای ایتالیا بود؛ این عقیده نیز جلب توجه اسپینوزا را نمود. دکارت می‌گوید (تقریباً همان‌طور که آناکساگوراس در دوهزار سال قبل گفته بود): القاء یک فشار اصلی از جانب خدا موجب می‌گردد که از ذات بسیطی که نخست به شکل نامنظم بود (مثل «فرضیهٔ سحابی» لاپلاس و کانت) تمام آثار و نتایج نجومی و ارضی و مادی تولید شود؛ تمام حرکات حیوانات و حتی حرکات بدن انسان از قبیل گردش خون و اعمال انعکاسی به عقیدهٔ دکارت حرکات ماشینی و مکانیکی هستند. همهٔ جهان و تمام ابدان در حکم ماشینی هستند ولی درخارج از جهان خدایی هست و در درون هر بدنی روح مجردی وجود دارد.

در اینجا دکارت متوقف می‌شود ولی اسپینوزا با حرارت جلو می‌رود.

ج. تکفیر و اخراج از جامعهٔ یهود

چنین بود مقدمات و اسباب مُعدّهٔ جوانی که به ظاهر آرام می‌نمود ولی در باطن سخت در هیجان و اضطراب بود و در سال ۱۶۵۶ (تولد او به سال ۱۶۳۲ بود) به تهمت کفروالحاد به دادگاهی که از شیوخ کنیسه تشکیل شده بود، کشیده شد. شیوخ کنیسه از او پرسیدند که آیا راست است که به دوستان خود گفته است که عالم ماده به منزلهٔ بدن خداست و فرشتگان زادهٔ خیالاتند و روح همان حیات است و کتاب «عهد عتیق» سخنی دربارهٔ بقا و خلود نگفته است؟

ما از پاسخهایی که اسپینوزا داده است اطلاع نداریم. همین قدر می‌دانیم که به او گفتند اگر دست‌کم در ظاهر ایمان و وفاداری خود را به کنیسهٔ یهود حفظ کند، هرسال مبلغی در حدود ۵۰۰ فلورن به او بدهند؛[۴] ولی او این پیشنهاد را نپذیرفت و در ۲۷ جولای ۱۶۵۶ با تمام تشریفات و آداب مبهم عبری از جامعهٔ یهود طرد و تکفیر شد. «هنگامی که حکم تکفیر و اخراج یا لعنتنامه را می‌خواندند نفیر و آهنگ طولانی یک بوق بزرگ کم‌کم ضعیفتر می‌گردید؛ روشناییهای فراوان که در آغاز تشریفات مجلس را منور ساخته بود، یکی پس از دیگری خاموش می‌شد تا آنکه بالأخره همگی خاموش شدند و همهٔ جمع در تاریکی فرو رفت و این رمزی بود بر اینکه نور حیات معنوی شخص تکفیرشده به ظلمت مبدل شده است.»[۵]

وان ولوتن صورت لعنتنامه را به دست می‌دهد:[۶]

> شیوخ مجمع روحانیان به این وسیله به اطلاع می‌رسانند که پس از آنکه اطمینان کامل حاصل کردند که با روخ اسپینوزا دارای عقاید و اعمال ناشایستی است، نخست

۴. گرتس در کتاب «تاریخ یهود»؛ نیویورک، ۱۹۱۹؛ ج ۵، ص ۱۴۰.
۵. ویلیس، «بندیک اسپینوزا»؛ لندن، ۱۸۷۰؛ ص ۳۵.
۶. از ترجمهٔ ویلیس، ص ۳۴.

به طرق و مواعید گوناگون کوشش کردند تا او را از این راه بد برگردانند. ولی از هدایت او به راه راست عاجز شدند و برعکس روز به روز اطمینان بیشتری پیدا کردند که وی عقاید کفرآمیز خطرناکی دارد و آن را با بیشرمی در میان مردم نشر و تبلیغ می‌کند و بسیاری از اشخاص قابل اعتماد و عادل در حضور اسپینوزای مذکور به این امر شهادت دادند. به همین جهت کاملاً مجرم شناخته شد. بنابراین، مسئله کاملاً در حضور مجمع روحانیان مطرح شد و همه به اتفاق آرا رأی دادند که اسپینوزای مذکور را لعن و تکفیر کنند و او را از قوم اسرائیل قطع و جدا سازند و با لعنتنامهٔ ذیل او را لعن و نفرین نمایند:

بنا به حکم فرشتگان و دستور اولیای دین، ما، همهٔ اعضای مجمع روحانیان در حضور کتاب مقدسی که ششصد و سیزده حکم دارد باروخ اسپینوزا را لعن و تکفیر و تفسیق می‌کنیم و او را به همان نحو لعنت می‌نماییم که الیشع فرزندان را کرد و تمام نفرینهای مذکور در «سِفر احکام» را در حق وی جاری می‌سازیم. لعنت و نفرین باد بر او در شب و در روز، در خواب و بیداری، در حال دخول و خروج! خدا هرگز او را نبخشد و نپذیرد؛ آتش خشم و غضب خدا او را فرا گیرد و تمام نفرینهای مذکور در «سِفر احکام» را بر او نازل کند، نام او را از آسمانها بزداید! خدا او را به علت اعمال زشتش از تمام طوایف اسرائیل براند و نفرین سماوات را که در «سِفر احکام» مذکور است بر او باز کند! و تمام کسانی که به خدا ایمان آورده‌اند آمرزیده شوند!

به این وسیله به اطلاع همه می‌رسانیم که هیچکس نباید با او گفتگو کند، کسی نباید با او مکاتبه داشته باشد؛ هیچکس نباید به او خدمتی کند، هیچکس نباید با او در زیر یک سقف بنشیند، کسی نباید بیشتر از چهار ذراع به او نزدیک شود. هیچکس نباید نوشته‌ای را که او املا کرده است یا به دست خود نوشته است بخواند.

نباید دربارهٔ شیوخ کنیسه به شتاب حکم کنیم؛ زیرا آنها در موقعیت باریکی گیر کرده بودند. شک نیست که آنها در اخذ تصمیمات شدید دربارهٔ خارج‌شوندگان از دین مردد بودند؛ زیرا نمی‌خواستند آن بلا را که محکمهٔ تفتیش عقاید اسپانیا به سر آنها آورده است بر دیگران روا دارند. ولی آنها فکر می‌کردند که حق‌شناسی دربارهٔ میزبانان هلندی چنین حکم می‌کند که باید مردی را که با شک و تردید خود ضربات قاطعی بر مسیحیت و یهودیت وارد می‌آورد، تکفیر و اخراج کرد. در آن زمان مذهب پروتستان، آن مذهب سهل سمحی که بعداً شد، نبود. جنگهای مذهبی هر مذهب را در چاردیوار عقاید خود محبوس کرده بود و هر مذهبی عقاید خود را سخت عزیز و محترم می‌داشت زیرا به خاطر آن خونهای زیادی ریخته شده بود. رؤسای هلندی دربارهٔ قوم یهود که در پاداش آنهمه گذشت، در یک نسل آکوستا و در نسل دیگر اسپینوزا را بیرون داده بود، چه می‌گفتند؟ علاوه بر این، در نظر شیوخ اتفاق کلمه در دین تنها وسیله‌ای بود که می‌توانست قوم کوچک یهود را در آمستردام از تشتّت و انشعاب حفظ کند و آخرین وسیلهٔ حفظ وحدت و بقای قوم یهود بود که در سراسر عالم پراکنده شده بود. اگر آنها برای خود دولت خاص و قوانین خاصی می‌داشتند که در داخل مردم را به اتفاق و به هم پیوستگی ملزم سازد و در خارج دیگران را به حفظ احترام خود

وادارد، بیشتر گذشت و اغماض می‌کردند؛ ولی دین آنها هم عقیدهٔ آنها بود و هم وطن آنها؛ کنیسه، هم مرکز اجتماعی و سیاسی آنان بود و هم معبد و پرستشگاه آنان؛ کتاب «تورات» که اسپینوزا به آن اینهمه حمله می‌کرد «وطن منقول» این قوم محسوب می‌شد؛ آنها فکر می‌کردند که در چنین وضعی کفر و الحاد خیانت است و اغماض و گذشت از آن در حکم خودکشی.

ممکن است کسی بگوید که آنان می‌بایستی با تمام این خطرات دلیرانه روبه رو شوند و اسپینوزا را تکفیر نکنند. ولی حکم دیگر به همان اندازه سخت است که از پوست خود بیرون آمدن. شاید[7] مناسه‌بن اسرائیل رئیس روحانی تمام یهودیان آمستردام، می‌توانست راه‌حلی برای آشتی دادن اولیای کنیسه با فیلسوف جوان پیدا کند؛ ولی این ربّی بزرگ در آن هنگام در لندن بود و می‌خواست کرامول را راضی سازد تا درهای انگلستان را بر روی یهود باز کند. تقدیر چنین بود که اسپینوزا متعلق به تمام جهانیان باشد.

د. عزلت و مرگ

این جفای خلق با تو در نهان　　گر بدانی گنج زر آمد نهان
خلق را با تو چنین بدخو کنند　　تا ترا ناچار روآنسو کنند
(مثنوی)*

او اخراج و تکفیر را با خونسردی و متانت تلقی کرد و گفت: «این امر مرا به چیزی مجبور نمی‌کند که تا به حال به هیچ‌وجه نکرده بودم.» ولی این بظاهر بود و در حقیقت این دانشجوی جوان حس کرد که او را بیرحمانه و در نهایت شدّت تنها گذاشته‌اند. هیچ چیز به اندازهٔ تنهایی و عزلت وحشتناک نیست و جدا شدن یک یهودی از قوم خود از انواع سخت تنهایی است. اسپینوزا هنگامی که ایمان خود را به دین خویش از دست داده بود دچار رنج روحی شده بود؛ زیرا ریشه‌کن ساختن عقاید از ذهن یک نفر عمل بزرگی است و از خود جراحتهایی به جا می‌گذارد. اگر اسپینوزا دین دیگری را می‌پذیرفت و به دستهٔ مذهبی دیگری که اعضای آن سخت به یکدیگر نزدیک بودند وارد می‌شد می توانست به عنوان یک نومذهب و نوایمان قدری از زندگی از دست رفته را به دست بیاورد و آنچه را که با از دست دادن خانواده و قومیت خود گم کرده بود جبران سازد. ولی او به هیچ مذهب و دستهٔ دیگری وارد نشد و تمام عمر را تنها به سر برد. پدر او، که امیدوار بود وی یکی از علمای بزرگ عبری گردد، او را ترک گفت. خواهر او سعی کرد تا وی را از ارث مختصری محروم سازد.[8]

۷. این مطلب از مقالهٔ «یهود» «دایرة‌المعارف بریتانیکا»، به قلم ایزرئیل ایبرهمز، مأخوذ است.
* این دو بیت را به‌جهت مناسبت کامل با حال اسپینوزا از «مثنوی» نقل کردیم (مترجم).
۸. اسپینوزا نخست به محکمه شکایت کرد و پس از آنکه غالب شد دوباره ارثیه را به خواهر خود هبه کرد.

دوستان سابق او از وی جدا شدند. بنابراین نباید از اینکه گاهی می‌بینیم خُلق اسپینوزا قدری تنگ می‌شود تعجب کنیم. و نیز جای تعجب نیست که هنگامی که وی از حامیان شریعت و دین سخن می‌راند، قدری تند و تلخ می‌شود.

آنها که می‌خواهند علل حقیقی معجزات و کرامات را کشف کنند و اشیاء را مانند یک فیلسوف درک کنند نه مانند عوام، که از هر چیز به حیرت می‌افتند، فوراً تکفیر می‌گردند و بی‌دین خوانده می‌شوند. این تکفیر از جانب کسانی است که عوام‌الناس آنان را کاشف اسرار طبیعت و خدا می‌دانند. زیرا این اشخاص به خوبی می‌دانند که اگر پردهٔ اوهام دریده شود آن اعجاب مردم که مایهٔ حفظ قدرت آنهاست از میان خواهد رفت.[9]

کمی پس از تکفیر و اخراج، آزمایش به نقطهٔ اوج خود رسید. شبی اسپینوزا در میان کوچه‌ها و خیابانها می‌گشت، یکی از اوباش متدین برای اثبات خداشناسی خود خواست او را به قتل برساند و با خنجری کشیده به دانشجوی جوان حمله کرد، اسپینوزا فوراً خود را کنار کشید و با مختصر جراحتی که به گردنش وارد آمده بود فرار کرد. پس از این واقعه دریافت که در روی زمین برای فیلسوف شدن جا و محل خیلی کم است. بنابراین در بیرون آمستردام در خیابان «آوتردک» اطاق آرامی در زیر شیروانی اجاره کرد وظاهراً در همین ایام بود که نام خود را از باروخ به بندیکت تبدیل نمود. صاحب‌خانه و زنش هر دو از مسیحیان منوسیمونسی * بودند و تا اندازه‌ای طعم تکفیر را چشیده بودند و می‌توانستند وضع اسپینوزا را بفهمند. آنها صورت ملایم و محزون اسپینوزا را دوست می‌داشتند (کسانی که زیاد رنج و محنت کشیده باشند یا قسی‌القلب می‌گردند یا مهربان و ملایم) و گاهی که عصرها اسپینوزا از اطاق خود پایین می‌آمد و با آنان چپق می‌کشید، به سادگی ذاتی خود از بیانات او سخت محظوظ می‌شدند. برای امرار معاش نخست در مدرسهٔ‌وان‌دن انده به تعلیم کودکان اشتغال ورزید و پس از آن به صیقل دادن شیشه‌های عدسی مشغول گردید؛ گفتی میل داشت که همیشه با اشیاء مقاوم سر و کار داشته باشد. صنعت عینک‌سازی و عدسی‌تراشی را هنگامی که در جامعهٔ یهود می‌زیست یاد گرفته بود و شریعت عبری دستور داده بود که هر دانشجویی باید یک کار دستی نیز یاد بگیرد، نه برای آنکه علم به تنهایی برای امرار معاش کافی نیست بلکه برای آنکه، بنا به گفتهٔ گملیئل، کار شخص را بافضیلت و متقی نگه می‌دارد، در صورتی که «هر مرد تحصیل کرده‌ای که صنعتی یاد نگیرد، آخر کار جزو اراذل و اوباش می‌گردد.»

پنج سال بعد (۱۶۶۰) صاحبخانهٔ او به راینسبورگ در نزدیکی شهر لیدن منتقل شد و اسپینوزا نیز با وی به آنجا رفت. این خانه هنوز برجاست و نام خیابان به نام اسپینوزا معروف است. در این سالها زندگی اسپینوزا به سادگی و با افکار عالی می‌گذشت. بارها

۹. «اخلاق»، قسمت اوّل، ضمیمه.

* فرقهٔ مسیحی که طرفداران منوسیمونس هستند.

دو یا سه روز پی در پی در خانه می‌ماند و کسی را نمی‌دید و غذای مختصر او را پیش او می‌بردند. کار عدسیها خوب انجام می‌شد ولی نه به‌طور مداوم و آن‌قدر که از کفاف اسپینوزا بیشتر باشد؛ او بیش از «موفقیت» دلباختهٔ عقل و خرد بود. کولروس که در این منزل به دنبال اسپینوزا بود و ترجمهٔ حال مختصری از این فیلسوف به نقل از اشخاصی که او را می‌شناختند نوشته است، می‌گوید: «او مواظب بود که هر سه ماه دخل و خرج خود را بررسی کند تا خرج او بیشتر یا کمتر از دخل سالیانهٔ او نباشد. گاهی به ساکنان خانه می‌گفت که او مثل مار حلقه می‌زند و دُم خود را به دهن خویش می‌گیرد تا به این وسیله بگوید که در آخر سال چیزی برای او نمانده است.»[10] این زندگی ساده و محقر او را خوشبخت ساخته بود. شخصی به او نصیحت کرد که به وحی و الهام بیشتر از عقل ایمان داشته باشد، وی در جواب گفت: «اگر آنچه را که من با استدلالات طبیعی خود جمع کرده‌ام گاهی مطابق واقع نباشد باز کاری جز این انجام نخواهم داد زیرا با جمع این مواد من خود را خوشبخت حس می‌کنم و روز خود را با غم و اندوه تمام نمی‌کنم بلکه با خوشی و صفا و آرامش به‌سر می‌برم.»[11] یکی از عقلای بزرگ می‌گوید: «اگر ناپلئون مانند اسپینوزا عقل و هوش داشت همچون او در یک زیر شیروانی به‌سر می‌برد و چهار کتاب تألیف می‌کرد.»[12]

به آنچه از شمایل اسپینوزا به ما رسیده است، باید شرحی را که کولروس نوشته است اضافه کرد. «قامت او متوسط و خطوط چهرهٔ او خوب بود. پوست گندمگون و موی تیرهٔ مجعدی داشت؛ ابروان او کشیده و سیاه بود چنانکه به سهولت تشخیص داده می‌شد که او از اعقاب یهودیان پرتقال است. لباس خوب نمی‌پوشید و لباس او از فقیرترین هموطنان خود بهتر نبود. روزی یکی از اعیان دولت به دیدن او رفت و دید که جامهٔ خانگی سخت بدریخت به تن دارد. به همین علت او را سرزنش کرد و خواست جامهٔ دیگری به او بدهد؛ اسپینوزا جواب داد که یک شخص با پوشیدن لباس بهتر، بهتر نخواهد شد و گفت: «پوشاندن اشیای بی‌ارزش و کم‌بها با جامه‌های فاخر و قیمتی کار ناشایستی است.»[13] فلسفهٔ لباس‌پوشی او همیشه این قدر خشن و توأم با ریاضت نبود. چنانکه می‌نویسد، «ژولیدگی و بدلباسی دلیل عقل و حکمت نیست؛ زیرا تظاهر به بی‌قیدی و بی‌علاقگی به حفظ ظاهر دلیل روح زبونی است که با حکمت حقیقی سازگار نیست و علم در آن با هرج و مرج و از هم پاشیدگی روبه‌رو می‌شود.»[14]

اسپینوزا در طی پنج سال اقامت خود در راینسبورگ قطعهٔ کوچکی به نام «اصلاح قوهٔ مدرکه» نوشت و کتاب دیگری به نام «اثبات اخلاق به‌طریق هندسی» تألیف کرد. این

۱۰. به نقل از پالک، در «زندگی و فلسفهٔ اسپینوزا» لندن، ۱۸۹۹؛ ص ۳۹۳.
۱۱. نامه، ۳۴؛ ویرایش ویلیس.
۱۲. آناتول فرانس، «مسیو برژره درپاریس»؛ نیویورک، ۱۹۲۱؛ ص ۱۸۰.
۱۳. به نقل از پالک، ص ۳۹۴.
۱۴. به نقل از ویلیس، ص ۷۲.

کتاب در سال ۱۶۶۵ تمام شد، ولی اسپینوزا تا ده سال آن را برای چاپ نفرستاد. در سال ۱۶۶۸ آدریان کورباخ به علت چاپ عقایدی نظیر اسپینوزا به ده سال حبس محکوم گردید و پس از آنکه هیجده ماه از این مدت را در زندان گذرانید، بدرود حیات گفت. در سال ۱۶۷۵ اسپینوزا به آمستردام رفت تا ببیند که آیا می‌تواند «شاهکار» خود را آزادانه و بی‌خطر به طبع برساند؟ در این باب به دوست خود اولدنبرگ چنین می‌نویسد: «همهمه پیچید که در کتابی که می‌خواهم منتشر کنم سعی کرده‌ام تا ثابت کنم که خدایی وجود ندارد. متأسفانه باید بگویم که خیلی از مردم این شایعه را باور کردند. بعضی از علمای کلام (شاید خود آنها این شایعه را باور کرده بودند) فرصتی پیدا کردند تا از من به پیش امیر و قضات شهر شکایت برند... بعضی از دوستان قابل اعتماد من این خبر را به من رساندند و گفتند که علمای کلام همه جا مراقب من هستند. بنابراین تصمیم گرفتم که فعلاً از انتشار آن خودداری کنم تا وقتی که ببینم کارها وضع دیگری به خود گرفته است.»[۱۵]

کتاب «اخلاق» فقط پس از مرگ اسپینوزا، در سال ۱۶۷۷، به چاپ رسید و در همان وقت یک رسالهٔ ناتمام دیگری از وی در سیاست* و رسالهٔ دیگری «دربارهٔ قوس قزح»** به چاپ رسید. تمام این رساله‌ها به زبان لاتینی است که در قرن هفدهم زبان فلسفی و علمی اروپا بود. وان‌ولوتن در سال ۱۸۵۲ رسالهٔ دیگری به زبان هلندی از او پیدا کرد، به نام «رسالهٔ مختصری دربارهٔ خدا وانسان»؛ به نظر می‌رسد که این رساله طرح مقدماتی کتاب اخلاق است. کتابهایی که اسپینوزا خود در زمان حیاتش چاپ کرد عبارتند از «اصول فلسفهٔ دکارت» (۱۶۶۳) و «رساله‌ای درباب دین ودولت» که در سال ۱۶۷۰ بدون نام مؤلف انتشار یافت. این کتاب فوراً افتخار یافت که جزو فهرست کتب ممنوعه که باید کفریات آن حذف شود درآید. فروش آن نیز از طرف مقامات دولتی ممنوع گردید. همین امر سبب شد که این کتاب بین مردم دنیا رواج بیشتری داشته باشد و به همین جهت صفحات اوّل کتاب را که متضمن عنوان آن بود عوض می‌کردند و به نام رساله‌ای در طب یا در داستانهای تاریخی، دست به دست می‌گرداندند. کتب بیشماری در رد آن نوشته شد. در یکی ازآنها ازاسپینوزا چنین یاد می‌کند: «بی‌دین‌ترین ملحدی که تاکنون بر روی زمین زیسته است.» کولروس از یکی از کتب رد چنین می‌گوید: «گنجی که ارزش آن از حد شمار بیرون است و هرگز فانی نمی‌گردد.»[۱۶] از این کتاب فقط این تعریف باقی مانده است. علاوه بر این کیفرهای عمومی، اسپینوزا نامه های خصوصی زیادی نیز دریافت کرد که برای اصلاح و هدایت او به وی می‌نوشتند. یکی از شاگردان قدیمی او به نام آلبرت بورخ

۱۵. نامه، ۱۹.

* منظور رسالهٔ Tractatus Politicus است. ـ م.

** Treatise on the Rainbow

۱۶. پالک، ۴۰۶.

که به مذهب کاتولیک گرویده بود نامه‌ای به او نوشت که ما به عنوان نمونه در اینجا ذکر می‌کنیم:

> شما ادعا می‌کنید که بالأخره فلسفهٔ حیقیقی را پیدا کرده‌اید. از کجا می‌توانید ادعا کنید که فلسفهٔ شما بهترین فلسفه‌هایی است که تاکنون در دنیا بوده و هست و خواهد بود؟ از فلسفه‌های آینده سخن نمی‌گوییم؛ آیا شما تمام فلسفه‌های قدیم و جدید را که تاکنون در هند و در تمام دنیا تعلیم داده شده‌است آزموده‌اید؟ فرض کنیم که همه را آزموده‌اید از کجا می‌توانید ادعا کنید که بهترین آن را انتخاب کرده‌اید؟ چطور جرئت می‌کنید که خودتان را بالای همهٔ انبیاء و مرسلین و حواریون و شهدا و علما و کشیشان کلیسا بدانید؟ مرد بیچاره و کرم ضعیف، بلکه باید گفت غذای کرم! چگونه حکمت ابدی را با کفر لاطائل خود برابر می‌کنی؟ این عقیدهٔ ملعون و رقت‌بار و بی‌معنی و گستاخانهٔ خود را بر چه اصلی بنا می‌نهی؟ با چه غرور شیطانی دربارهٔ اسراری سخن می‌گویی که خود کاتولیک‌ها هم آن را قابل درک نمی‌دانند؟ و غیره و غیره.[۱۷]

اسپینوزا به این نامه چنین پاسخ داد:

> شما ادعا می‌کنید که بالأخره بهترین مذهب را پیدا کرده‌اید یا لااقل بهترین معلمان شما را به آن هدایت کرده‌اند. از کجا می‌توانید ادعا کنید که اینها بهترین معلمان مذهبی هستند که تاکنون بوده‌اند و هستند و خواهند بود؟ آیا تمام مذاهبی را که تاکنون در هند یا در تمام عالم تعلیم داده شده‌اند، آزموده‌ای؟ فرض کنیم که همه را آزموده‌ای؛ چگونه می‌توانی ادعا کنی که بهترین آن را انتخاب کرده‌ای؟[۱۸]

ظاهراً این فیلسوف ملایم و آرام، به هنگام ضرورت می‌توانست خود را سخت و درشت نشان دهد.

ولی تمام نامه‌ها به این ناشایستی نبود. بسیاری از آنها از اشخاص عالم و عالیمقام می‌رسید. عالیترین آنها یکی از هنری اولدنبرگ منشی انجمن سلطنتی انگلستان بود، دیگری از فون چیرنهاوس بود که جوان مخترعی بود از نجبای آلمان. و همچنین از هویخنس عالم هلندی و لایب‌نیتز فیلسوف، که در سال ۱۶۷۶ با اسپینوزا ملاقات کرد، و لویی مایر از اطبای لاهه و دِ وریس تاجر توانگر اهل آمستردام. این بازرگان ثروتمند چنان مفتون اسپینوزا شد که از او درخواست کرد مبلغ یک هزار فلورن از او بپذیرد. ولی اسپینوزا رد کرد. بالأخره دِ وریس پیشنهاد کرد که به موجب وصیت‌نامه تمام ثروت خود را پس از مرگ به او واگذار نمایند، ولی اسپینوزا او را قانع ساخت که به جای این کار، ثروت خود را به برادر خودش هبه کند. پس از مرگ دِ وریس در وصیت‌نامهٔ او چنین یافتند که هر سال مبلغ

۱۷. نامه، ۷۳. ۱۸. نامه، ۷۴.

۲۵۰ فلورن از عایدات ثروت خود را به او واگذار کرده بود. ولی اسپینوزا خواست این را هم رد کند و گفت، «طبیعت به کم قانع است و من هم همین‌طور»؛ ولی بالأخره او را وادار کردند که هر سال در حدود ۱۵۰ فلورن قبول کند. یک دوست دیگر او به نام یان دِویت، که رئیس هیئت قضات جمهوری هلند بود، سالیانه مبلغ ۵۰ فلورن از طرف دولت در حق او برقرار کرد. بالأخره خود لویی چهاردهم، پادشاه بزرگ، مواجب مهمی به او پیشنهاد کرد؛ به شرط آنکه کتاب آیندهٔ خود را به شاه اهدا کند. اسپینوزا این پیشنهاد را مؤدبانه رد کرد.

اسپینوزا بنا به خواهش دوستانش و کسانی که با او مکالمه می‌کردند، به وُوربرگ، که محلی در خارج شهر لاهه بود، منتقل شد و این در سال ۱۶۶۵ بود. در سال ۱۶۷۰ در خود لاهه اقامت گزید. در این سالهای اخیر دوستی صمیمانه‌ای با یان دِویت برقرار کرد. یکی از عوام‌الناس که یان‌دِویت را مسؤول شکست لشکر هلندی در جنگ با فرانسه در سال ۱۶۷۲ می‌دانست، او و برادرش را در یکی از خیابانهای شهر به قتل رساند. همین که این خبر ناگور به گوش اسپینوزا رسید صدای ضجه و ناله‌اش بلند گردید و اگر دوستانش ممانعت نمی‌کردند، می‌خواست مانند آنتونی به محل وقوع جنایت برود و همان جا اعلام جرم کند. کمی بعد پرنس دو کُنده رئیس سپاهیان مهاجم فرانسوی او را به محل فرماندهی خود فراخواند تا برقراری یک مستمری را از طرف پادشاه فرانسه به او اعلام کند و او را به عده‌ای از شیفتگانش که همراه «کُنده» بودند، معرفی کند. اسپینوزا که ظاهراً به نظر می‌رسید یک «اروپایی نیک» است نه یک متعصب ملّی، در رفتن به اردوگاه «کُنده» عیب و ضرری نمی‌دید؛ پس از برگشت به لاهه، خبر ملاقات او با پرنس کُنده در شهر پیچید و در میان مردم سر و صدایی برضد او بلند شد. وان دن سپایک صاحبخانهٔ اسپینوزا ترسید که منزل او مورد هجوم قرار گیرد؛ ولی اسپینوزا او را مطمئن ساخت و گفت: «من می‌توانم به آسانی خودرا ازتهمت خیانت مبراسازم...ولی اگر مردم خواستند کوچکترین صدمه‌ای به تو برسانند و حتی اگر خواستند جلو خانهٔ تو سر و صدایی راه بیندازند، من خود پیش آنها خواهم رفت اگر چه بخواهند مرا به همان روز دِ ویت بیچاره بنشانند.»[19] ولی همین که مردم فهمیدند اسپینوزا فقط یک فیلسوف است متوجه شدند که زیانی از او برنمی‌خیزد، و اضطراب و هیجانْ پایان یافت.

چنانکه از این حوادث کوچک برمی‌آید، زندگی اسپینوزا آن‌طوری که می‌گویند با فقر و عزلت توأم نبوده‌است. وضع اقتصادی او تا حدی اطمینان‌بخش بود، دوستانی صمیم و بانفوذ داشت و به جریانات سیاسی عصر خود اظهار علاقه می‌کرد و زندگی او از بعضی حوادث که موجب مرگ یا زندگی می‌گردد نیز خالی نبود. علی رغم اخراج و منع او از جامعهٔ یهود، مورد احترام معاصرین خود بود. در سال ۱۶۷۳ کرسی فلسفه را در دانشگاه هایدلبرگ به او

۱۹. ویلیس، ٦٧.

پیشنهاد کردند. این پیشنهاد با تعارفات خیلی مؤدبانه توأم بود در آن وعده داده شده بود که «او می‌تواند به آزادی تدریس حکمت کند زیرا والاحضرت مطمئن است که این تدریس مداخله‌ای در دین رسمی دولت نخواهد داشت.» پاسخ اسپینوزا شایان دقت و ملاحظه است:

> سرور محترم! اگر آرزو می‌داشتم که روزی وظیفهٔ تدریس را در دانشگاه به عهده بگیرم این آرزو با قبول آنچه والاحضرت امیر پالاتین مرا به انجام دادن آن مفتخر می‌سازد به بهترین وجهی برآورده می‌شد. ارزش این پیشنهاد وقتی در نظر من بیشتر شد که آزادی تدریس فلسفه به آن منضم بود. ...ولی من می‌دانم این آزادی تدریس فلسفه به چه حدودی محدود است، زیرا من نباید در مذهب رسمی دولتی مداخله کنم. ...سرور محترم! شما می‌دانید که من شغلی محترمتر و برتر از آنچه به من پیشنهاد شده است در نظر ندارم، و به جهت عشق به آرامش و آسودگی خیال است که آن‌را رد می‌کنم، زیرا این راحت وقتی برای من میسر خواهد بود که از تعلیم در ظاهر و ملأ عام چشم بپوشم... .[۲۰]

پایان عمر او در سال ۱۶۷۷ بود. اسپینوزا در آن هنگام فقط چهل و چهار سال داشت ولی رفقای او می‌دانستند که دیگر برای او رمقی باقی نمانده است. او سل ارثی داشت و عزلت نسبی و اطاقهای گردآلودی که در آن زندگی می‌کرد، نمی‌توانست این مرض ارثی را درمان کند. روز به روز تنفس بر او مشکل می‌شد و سال به سال ریه‌های او ضعیف‌تر می‌گردید. او خود می‌دانست که به زودی از دنیا خواهد رفت و ترسی که داشت فقط آن بود که آنچه را که در زمان حیات خود جرئت نکرده است طبع کند، پس از مرگش گم خواهد شد و از بین خواهد رفت. او نسخه را در جعبهٔ تحریر گذاشت و در آن را قفل کرد و کلیدش را به صاحبخانه داد و از او درخواست کرد که پس از مرگش جعبه را با کلیدش به یان ریوپورتس، ناشر کتب در آمستردام، تحویل دهد.

روز یکشنبه ۲۰ فوریه خانواده‌ای که اسپینوزا با آنها زندگی می‌کرد به کلیسا رفتند و مطمئن بودند که بیماری اسپینوزا شدیدتر نشده است، فقط دکتر مایر تنها با او ماند. هنگامی که برگشتند دیدند فیلسوف در آغوش دوست خویش جان داده است. خیلی از مردم بر او گریه کردند. مردم عادی او را به خاطر مهربانی و ملایمتش دوست می‌داشتند و علما به خاطر حکمتش. حکما و قضات با مردم در تشییع جنازه او شرکت کردند و بر سر قبر او از پیروان هر دینی دیده می‌شد.

نیچه در جایی می‌گوید که آخرین مسیحی همان بود که مصلوب شد [مقصودش این بود که فقط یک مسیحی وجود داشت و آن هم خود عیسی بود و دیگران همه تاکنون مسیحی حقیقی نیستند]؛ ولی او اسپینوزا را فراموش کرده بود.

۲۰. نامه، ۵۴.

۲ . رساله دربارهٔ دین و دولت

اکنون به ترتیب چهار کتابی را که او تألیف کرده است مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌دهیم. از میان این کتابها «رسالهٔ دین و دولت» شاید کمتر از همه برای ما جالب توجه باشد، زیرا جنبش انتقادی والایی که اسپینوزا مبتکر آن بود و جان او را به خطر انداخت، امروزه به ابتذال گراییده است. اگر مؤلفی نظر خود را خیلی به صراحت و روشنی بیان کند از حد حزم و احتیاط دور افتاده است، زیرا عقاید و نظریات او در بین همهٔ مردم تحصیل کرده رواج می‌یابد و زیاد در پشت‌پردهٔ اسرار و رموز نمی‌ماند تا همه وقت توجه مردم را جلب بکند. آنچه از این جهت بر سر ولتر آمده است، بر سر کتاب دین و دولت اسپینوزا نیز آمده است.

کتاب بر روی این اصل عمده استوار است که بیان تورات مخصوصاً و از روی عمد با استعارات و تمثیلات توأم است؛ نه برای آنکه سبک شرقی متمایل به تزیین و آرایش کلام است و در محسنات بدیعی مبالغه روا می‌دارد، بلکه به جهت آنکه انبیا و حواریون برای تبلیغ دین خود مجبور بودند که تخیل مردم را تحریک کنند و گفتار خود را با قریحه و استعداد اذهان عامه سازگار سازند. «هر کتاب مقدسی نخست برای یک قوم خاص و بعد برای همهٔ جنس بشر نوشته شده است؛ بنابراین بایستی مضامین آن تا حد امکان با فهم عامه متناسب باشد.»[۲۱] «کتاب مقدس علل قریبهٔ اشیاء را توضیح نمی‌دهد: بلکه از اشیاء به نحوی سخن می‌راند که بتواند مردم را و خاصه مردم بیسواد را به ورع و تقوا سوق دهد... هدف آن اقناع عقل نیست بلکه جلب و برانگیختن قوهٔ تخیل است.»[۲۲] معجزات گوناگون و تجلیات مختلف خداوند در ادیان، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. «به عقیدهٔ مردم قدرت و مشیت الاهی بیشتر در خوارق عادات و امور غیرطبیعی ظاهر می‌شود. ...آنها خیال می‌کنند که آنجا که طبیعت جریان عادی خود را طی می‌کند، خداوند فعالیتی ندارد، و برعکس هنگامی که فعالیت خداوند ظاهر می‌شود قوای طبیعت و علل طبیعی از کار می‌ایستد. بنابراین، عامه دو قدرت مشخص و جدا از هم فرض می‌کنند: یکی قدرت خدا و دیگری قدرت طبیعت.»[۲۳] (اینجا عقیدهٔ اساسی اسپینوزا در فلسفه ظاهر می‌گردد ــ خدا و طبیعت امر واحدی است.) مردم دوست دارند معتقد باشند که خداوند قوانین و نظم عادی امور را به خاطر آنها نقض می‌کند؛ چنانکه در معجزهٔ درازشدن روز*، یهودیان می‌خواستند به دیگران (و شاید به خودشان) تلقین کنند که یهود قوم برگزیده و محبوب خداست. نظیر این حوادث در تاریخ قدیم هر قومی فراوان است[۲۴]. جمله‌ها و عبارات معتدل و خالی از محسنات بدیعی روح را

۲۱. «رسالهٔ دین و دولت»، فصل ۵. ۲۲. فصل ۶. ۲۳. همان قسمت.

* اشاره به ردّ شمس بر یوشع بن نون است. به عقیدهٔ شیعیان، این معجزه از حضرت امیر، علیه‌السّلام، نیز سرزده است. ــ م.

۲۴. فصل ۶.

به هیجان نمی‌آورد. اگر موسی می‌گفت که فقط باد شرقی (چنانکه در آینده ثابت خواهیم کرد) بود که از دریای احمر راهی برای بنی اسرائیل باز کرد، در اذهان مردمی که تحت رهبری او بودند تأثیر خفیفی می‌کرد. همچنین حواریون به همان دلیل که با رموز و تمثیل سخن گفتند معجزات و کرامات را به‌وجود آوردند. اینکه می‌بینیم نفوذ اینها از نفوذ فلاسفه و دانشمندان بیشتر است، برای آن است که وضع مأموریت و نحوهٔ شدت و تهیج مؤسسان ادیان اقتضا می‌کرد که سخنان خود را با استعارات و محسنات بدیعی و مقتضیات فصاحت و بلاغت ادا کنند.

اسپینوزا می‌گوید اگر به این طریق تورات را شرح و تفسیر کنند، چیزی خلاف عقل در آن نخواهند یافت[۲۵]؛ ولی اگر فقط به معانی لفظی آن توجه کنند آن را پر از اشتباهات و تناقضات و اموری که مسلماً از محالات و ممتنعات است، خواهند یافت ـ مانند «اسفار خمسهٔ تورات» که موسی نوشته است. تفسیر فلسفی از میان رمز و شعر و تمثیل، اندیشهٔ عمیق رهبران ومتفکران بزرگ راپیدا می‌کنند ودلیل ثبات وبقای «تورات» ونفوذبی نظیرآن رادر میان مردم به دست می‌دهد. هر دو گونه تفسیر برای خود محل و مقامی دارد: مردم طالب دینی هستند که با تخیل و امور مافوق طبیعت آمیخته باشد؛ اگر چنین دینی متزلزل و سست گردد در پی ایجاد دین دیگری برمی‌آیند. ولی فیلسوف می‌داند که خدا و طبیعت وجود واحدی هستند و عمل آنها بر طبق نوامیس ضروری و لایتغیر است. فیلسوف و حکیم فقط مطیع این نوامیس عالی است و تنها آن را احترام می‌گذارد.[۲۶] او می‌داند که «خدا در کتاب مقدس مانند امیر یا مقنن نشان داده شده است و او را عادل و رحیم خوانده‌اند، برای آنکه به مردم کم‌مایه بفهمانند که عمل او از روی ضرورت ماهیت و ذات اوست و حکم و فرمان وی همان حقایق ابدی و لایزال می‌باشد.»[۲۷]

اسپینوزا میان «عهد عتیق» و «عهد جدید» [تورات و انجیل] فرقی نمی‌گذارد و دین موسی و عیسی را یکی می‌داند و می‌گوید این امر فقط هنگامی معلوم می‌شود که کینه‌ها و سوءتفاهمات از میان برداشته شود و تفسیر و تعبیر فلسفی حقیقت و ماهیت ادیان مختلف و متخاصم را روشن سازد. «بارها از دیدن اینکه مبلغین مسیحی، که در ظاهر عشق و محبت و صلح و گذشت و شفقت را به تمام مردم عالم توصیه می‌کنند، خود با کینه و بغض عجیبی با هم می‌جنگند و به سخت‌ترین وضعی همدیگر را دشمن می‌دارند دچار تعجب می‌شوم، دلیل آنها بر دین خود رفتار و عملشان است نه فضایلی که تبلیغ می‌کنند.»[۲۸] علت بقای یهود را مخصوصاً باید در دشمنی مسیحیان با آنان جستجو کرد؛ شکنجه و تعقیب یهودیان استحکام لازم را برای ابقای ملیتشان به آنها داد؛ بدون این شکنجه و تعقیب، آنها با سایر اقوام اروپایی مخلوط می‌شدند و در اکثریت محیط خود حل شده از میان می‌رفتند. ولی

۲۵. مقدمه. ۲۶. فصل ۵. ۲۷. فصل ۴. ۲۸. فصل ۶.

دلیلی در دست نیست که فلسفهٔ یهود و مسیح، پس از آنکه مباحثات بی‌معنی را کنار گذاشتند، نتوانند با هم در صلح و اتحاد زندگی کنند.

به عقیدهٔ اسپینوزا نخستین قدم برای این مقصود، تفاهم متقابل دربارهٔ عیسی است. اگر اصول و عقاید خلاف حقیقت کنار گذاشته شود، یهودیان خواهند دید که عیسی بزرگترین و شریف‌ترین انبیاست؛ اسپینوزا الوهیت مسیح را قبول ندارد ولی او را در میان بشر بر همه مقدم می‌دارد. «حکمت لایزال الاهی در همه چیز تجلی می‌کند، مخصوصاً در ذهن و روح بشر و بیشتر از همه در عیسی مسیح.»[۲۹] «مسیح نه فقط برای تعلیم یهود بلکه برای تعلیم همهٔ بشر ارسال شده است»؛ از این رو «وی خود را با فهم عامه سازگار ساخت و غالباً با امثال تعلیم داد.»[۳۰] به عقیدهٔ او اخلاق عیسی تقریباً مرادف حکمت است. با احترام به این اخلاق شخص می‌تواند تا «عشق معنوی الاهی» ترقی کند. این صورت شریف که از مشاجرات و مناقشات اصول و فروع وارسته است، می‌تواند تمام مردم را به سوی خود بکشد؛ و شاید مردم جهان که از جنگهای شمشیر و مباحثات قلمی و زبانی فرسوده و پایمال می‌گردند، بتوانند به نام او در عقاید و آرا وحدت حاصل کنند و امکان برادری میان بشر مسلم شود.

۳. اصلاح قوهٔ مدرکه

با باز کردن صفحات کتاب دیگر اسپینوزا به یکی از گوهرهای آثار فلسفی برمی‌خوریم. اسپینوزا در این کتاب می‌گوید که چرا همه چیز را به خاطر فلسفه ترک گفته است:

به تجربه دریافتم که غالب اشیایی که در زندگانی عادی به آن برمی‌خوریم پوچ و بیفایده است؛ و اشیایی که من از آنها ترس دارم یا مرا می‌ترسانند به خودی خود نه خوب و نه بد هستند، مگر آن گاه که روح من تحت تأثیر و نفوذ آنها قرار گیرد. بالأخره تصمیم گرفتم که به جستجوی چیزی بپردازم که فی حد ذاته خوب است و می‌تواند خوبی خود را به آنان منتقل کند و با دریافتن آن انسان می‌تواند از چیزهای دیگر صرف‌نظر کند. خلاصه تصمیم گرفتم که به‌وسیلهٔ آن از سعادت اعلای ابدی برخوردار باشم. ...از شهرت و ثروت فواید زیادی حاصل می‌شد ولی اگر می‌خواستم به موضوع دیگری بپردازم می‌بایستی از آنها صرف‌نظر کنم. ...هر چه بیشتر از شهرت و ثروت عاید شود، انسان میل دارد که آن را بیشتر کند، در حالی که اگر یک بار انسان در تحصیل آنها کامیاب نشود، دچار یأس و غم و اندوه شدیدی می‌شود. شهرت محظور بزرگ دیگری دارد و آن اینکه برای تحصیل آن شخص باید برطبق هوا و هوس مردم رفتار کند و از آنچه مورد نفرت آنهاست بپرهیزد و آنچه را که دوست دارند قبول کند. ...تنها عشق به یک حقیقت جاودانی و لایتناهی می‌تواند چنان غذایی برای روح تهیه کند که او را از هر رنج و تعبی

۲۹. نامه، ۲۱. ۳۰. فصل ٤.

آسوده دارد. ...این خیر اعلی عبارت است از علم به وحدت روح با تمام طبیعت. ...هر چه علم روح بیشتر شود، بهتر از قدرت خود آگاه می‌شود و نظم طبیعت را بهتر درک می‌کند؛ هر چه بیشتر از قدرت خود آگاه شود، بهتر می‌تواند خود را اداره کند و از قوانین تسلط بر خود مطلع گردد؛ و هر چه بیشتر از نظم طبیعت بداند، می‌تواند خود را بهتر از چنگال امور بیفایده و بیهوده برهاند، این است همهٔ روش و طریقت.

بنابراین، فقط دانش است که توانایی و آزادی می‌بخشد و سعادت جاودانی دنبال دانش رفتن و طالب لذات عقلی بودن است. با اینهمه، فیلسوف از آن روی که انسان است باید در جامعه با مردم زندگی کند؛ پس آن گاه که در جستجوی حقیقت است، چگونه باید زندگی نماید؟ اسپینوزا در این باب دستوری می‌دهد که تا آنجا که می‌دانیم خود آن را دقیقاً به کار بسته است:

۱. باید با مردم چنان صحبت کرد که بتوانند بفهمند و درک کنند، باید برای آنها هرگونه کاری انجام داد تا آنجا که مانع وصول شخص به مقصود نشود. ...۲. باید از لذات آن اندازه برخوردار شد که برای سلامت شخص لازم است. ...۳. باید تا اندازه‌ای در طلب پول بود که برای حفظ صحت و ادامهٔ حیات کفایت کند؛ و باید عاداتی را کسب کرد که مانع هدف و غرض ما نشود.[۳۱]

ولی یک فیلسوف شایسته و روشن‌بین، پس از آنکه هدف خود را به این ترتیب معین کرد، ناگهان با این مسئله رو به رو می‌گردد: چگونه بدانم که دانش من واقعاً دانش است و چگونه می‌توانم به موادی که حواس من برای ذهن تهیه دیده است اطمینان داشته باشم و چگونه می‌توانم به نتایجی که عقل از مواد تهیه شده به‌وسیلهٔ حواس گرفته است اعتماد بکنم؟ نباید پیش از آنکه سوار گردونه بشویم آن را بیازماییم؟ نباید با تمام قوا در تکمیل آن بکوشیم؟ اسپینوزا، مانند بیکن، چنین می‌گوید: «پیش از هر چیز، باید وسیله‌ای برای اصلاح و جلای قوهٔ مدرکه پیدا کنیم.»[۳۲] باید به دقت صور مختلف علم را از هم تمیز دهیم و فقط به بهترین آن صور اعتماد و اطمینان داشته باشیم.

نخستین قسم علم آن است که از افواه مردم حاصل آید؛ مثل علمی که من به تاریخ ولادت خود دارم. قسم دوّم آن است که از راه «تجربهٔ» مبهم و غیر دقیق به‌دست آید؛ مثل علم طبیب به معالجه‌ای که از راه آزمایشهای علمی نباشد بلکه از راه یک «علم کلی اجمالی» به این که این دوا «معمولاً» این اثر را دارد. قسم سوّم استدلال مستقیم یا علم حاصل از راه استدلال است؛ مانند علم به بزرگی جرم خورشید از راه استدلال بر اینکه اجسام در فواصل دور کوچکتر به نظر می‌رسند. این علم از دو قسم دیگر برتر است ولی آن نیز موقتی است زیرا ممکن است با یک تجربهٔ دقیق بطلان آن ثابت شود؛ مانند آنکه از صد سال به

۳۱. «دربارهٔ رفع خطا» نشریات اوریمن، ص ۲۳۱. ۳۲. «همان کتاب.»

این طرف علما به وجود «اثیر» استدلال می‌کردند ولی علمای فیزیک امروز آن را قبول ندارند. پس بالاترین علم قسم چهارم است که علم حضوری و استدلال بی‌واسطه است؛ مانند آنکه از ملاحظهٔ نسبت X : ۳=۴ : ۲ فوراً درمی‌یابیم که جای X باید عدد ۶ باشد، یا مثل علم به اینکه کل بزرگتر از جزء خویش است. به عقیدهٔ اسپینوزا ریاضیدانان بیشتر قضایای اقلیدس را از روی این علم شهودی حضوری درمی‌یابند؛ ولی خود او با تأسف اظهار می‌کند که علمی که بدین طریق به‌دست آورده است خیلی کم است.[۳۳]

اسپینوزا در کتاب «اخلاق» دو قسم اوّل را به یک قسم برمی‌گرداند و «علم به صور و نسب جاودانی اشیاء»* را علم شهودی می‌نامد و در یک جمله یک تعریف از فلسفه به دست می‌دهد. بنابراین «علم شهودی» علمی است که در ماورای ظواهر اشیاء می‌خواهد از قوانین و نسب ابدی آن آگاه گردد. از اینجا آنچه اسپینوزا میان «سلسلهٔ امور ناپایدار» و «سلسلهٔ امور جاودانی و پایدار» فرق اساسی می‌نهد، واضح می‌شود: امور ناپایدار جهان اشیاء و عوارض و اعراض است و امور پایدار عالم قوانین و ذوات. حال به دقت این فرق و امتیاز را بررسی کنیم:

> باید دانست که مقصود من از سلسلهٔ علل و ماهیات واقعی، اشیاء شخصی و جزئی و متغیر نیست بلکه سلسلهٔ اشیاء ثابت و پایدار است، زیرا بشر از درک سلسلهٔ جزئیات و امور متغیر ناتوان است، نه برای آنکه جزئیات از حد حصر و شمار بیرون است، بلکه برای آنکه در شیئی واحد حالات و اوضاع مختلفی دیده می‌شود که ممکن است هرکدام از آن را علت وجود آن شیئ دانست. زیرا در حقیقت وجود جزئیات با ذات آن ارتباطی ندارد و این وجود حقیقت دایمی ابدی نیست. مع‌ذلک احتیاجی هم نیست که ما سلسلهٔ امور جزئی و متغیر را بدانیم. زیرا ذات آنها جزو اشیاء ثابت و ابدی است و ما از این راه و از راه قوانینی که اصول حقیقی آن اشیاء است و تمام این جزئیات برطبق آن اداره می‌شود، می‌توانیم آنها را درک کنیم. در حقیقت اشیاء جزئی و متغیر چنان تابع اشیاء ثابت و پایدار هستند که بدون آنها قابل درک نیستند و نمی‌توانند به‌وجود بیایند.[۳۴]

اگر ما هنگام مطالعهٔ شاهکار اسپینوزا قطعهٔ فوق را به خاطر داشته باشیم، کتاب به خودی خود واضح و روشن خواهد شد و غالب مشکلات مأیوس کننده‌ای که در کتاب «اخلاق» دیده می‌شود بسهولت قابل فهم خواهد بود.

۳۳. «همان کتاب»، ص ۲۳۳.

* Sub specie eternitatis, II, X

۳۴. «همان کتاب»، ص ۲۵۹، مقایسه شود با آنچه بیکن در «ارغنون نو». ii، ۲ می‌گوید: «اگر هم در طبیعت جز اجسام جزئی که برطبق قوانین خاص خود نتایج جزئی می‌دهند وجود نداشته باشد باز در هر شعبه‌ای از علم بحث و کشف و بسط این قوانین اساس نظر و عمل هر دو خواهد بود.» در پایه و اساس، فلاسفه متفق‌القولند.

٤. رسالهٔ اخلاق

گرانبهاترین اثر فلسفهٔ جدید به طرز هندسی نوشته شده است تا اندیشه را مانند براهین اقلیدسی ثابت و روشن سازد؛ ولی این عمل ایجاز و درهم فشردگی معضلی بارآورده است که برای هر سطر کتاب یک شرح کشّاف لازم است. فلاسفهٔ اسکولاستیک نیز افکار خود را به همین روش بیان می‌کردند ولی این‌طور فشرده و موجز نبود و چون نتیجه قبلاً معلوم بود چندان اشکال و ابهام تولید نمی‌کرد. دکارت این فکر را تلقین کرده بود که فلسفه هنگامی صحیح و درست خواهد شد که مانند ریاضیات ثابت شود؛ ولی هرگز این فکر را عملی نکرده بود. اسپینوزا با یک ذهن ریاضی که پایهٔ هر روش محکم علمی محسوب می‌شود، فکر دکارت را تعقیب کرد در حالی که تحت تأثیر اکتشافات کپرنیک و کپلر و گالیله قرار گرفته بود. نتیجهٔ این کار در نظر اذهان سست، تمرکز بیهوده‌ای است که در ماده و صورت انجام گرفته است. ما خودمان را این‌طور تسلی می‌دهیم که این فلسفهٔ هندسی یک بازی شطرنج مصنوعی فکر است که در آن اصول متعارفه و تعاریف و قضایا و براهین مانند شاه و فرزین و فیل و رخ و پیاده به کار رفته است و اسپینوزا به این وسیله خود را در گوشهٔ عزلت مشغول ساخته است. نظم و ترتیب با اذهان ما سازگار نیست؛ ما دوست داریم که در عالم خیال بدون مقصد معینی راه برویم و از رؤیاها و احلام خود فلسفهٔ موقتی ناپایداری بسازیم. ولی اسپینوزا می‌خواست هرج و مرج غیرقابل اغماض جهان را به وحدت و نظم مبدل کند، وی آن‌قدر که برای درک حقیقت به «جوع البقر» گرفتار بود، تشنهٔ زیبایی نبود. هنرمند در نظر او معماری است که بنایی از اندیشه بسازد که دارای کمال صورت و تناسب باشد.

همچنین دانشجوی جدید دربارهٔ اصطلاحاتی که اسپینوزا به کار برده است دچار سرگردانی می‌شود. چون به زبان لاتین می‌نوشت مجبور بود که افکار جدید را با اصطلاحات فلسفهٔ اسکولاستیک و قرون وسطا بیان کند. برای فلسفه اصطلاحات و عبارات قابل فهم دیگری وجود نداشت. آنچه را که ما امروز «حقیقت و ماهیت» می‌گوییم او «ذات و جوهر» می‌گفت. آنچه امروز «تمام» خوانده می‌شود او «کامل» می‌خواند؛ آنچه را ما «شئ» می‌خوانیم او «صورت» می‌گفت. به جای «باطنی و درونی» «عینی» و به جای «عینی» «صوری» استعمال می‌کرد. اینها موانعی هستند که ضعفا را می‌ترسانند ولی نیرومندان را تشویق می‌کنند.

خلاصه، اسپینوزا را نباید خواند، بلکه باید به دقت تحقیق و بررسی کرد، باید به آن همان گونه نزدیک شد که به هندسهٔ اقلیدس نزدیک می‌شوند؛ در این کتاب دویست صفحه‌ای یک عمر اندیشه بدون کوچکترین نظر سطحی و بی‌فایده گنجانیده شده است. اگر یک دوره به سرعت آن را خواندید خیال مکنید که به عمق آن پی برده‌اید، در این کتاب

فلسفی کوچکترین چیزی که بتوان آن را کنار گذاشت وجود ندارد. هر قسمتی مربوط به قسمت ماقبل است، هر جمله‌ای که به نظر روشن یا بی فایده می‌رسد ممکن است اساس یک مسئلهٔ منطقی مهم باشد. شما هیچ قسمت مهم را نمی‌توانید به دقت دریابید مگر آنکه تمام کتاب را به دقت و از روی فکر خوانده باشید. ما نمی‌خواهیم مثل «یاکوبی» با هیجان مبالغه‌آمیز بگوییم که «اگر کسی یک جمله از این کتاب اسپینوزا را نفهمیده باشد تمام آن را نفهمیده است.» اسپینوزا در قسمت دوم کتاب خود می‌گوید: «در اینجا بدون تردید خواننده دچار سرگردانی می‌شود و برای تجهیز خود می‌خواهد خیلی از چیزها را به یاد بیاورد؛ از این جهت تقاضا می‌کنم که به آرامی با من بیاید و تا تمام کتاب را نخوانده است، حکمی نکند.»[۳۵] کتاب را یکباره مخوان، بلکه بتدریج و در جلسات متعدد مطالعه کن. پس از آن که تمام کردی برای فهم آن مطالعهٔ آن را از سر بگیر. بعد برخی از شروح آن را مطالعه نما؛ مانند «اسپینوزا» تألیف پالک و «تحقیق دربارهٔ اسپینوزا» اثر مارتینو و بهتر آن است که هر دو را بخوانی. پس از آن بالأخره دوباره کتاب «اخلاق» را بخوان که در این صورت آن را کتاب جدیدی خواهی یافت. پس از آنکه دوباره آن را به آخر رساندی تا ابد شیفته و دلباختهٔ فلسفه خواهی بود.

الف. خدا و طبیعت

نخستین صفحهٔ کتاب ناگهان ما را به گرداب مابعدالطبیعه می‌اندازد. کله‌های سخت (یا سست؟) جدید ما از مابعدالطبیعه بیزار می‌شوند و در طی مدت کمی آرزو می‌کنیم که با هر فیلسوفی باشیم جز با اسپینوزا. ولی، چنانکه ویلیام جیمز می‌گوید، فلسفه چیزی جز وصول به کنه حقایق اشیاء و غور در معانی عمیق آنها نیست و در سلسلهٔ واقعیات، پیدا کردن جوهر ذاتی یا به قول اسپینوزا ذات جوهری آنهاست؛ بدین طریق تمام حقایق با هم متحد می‌گردند و به «کلی مافوق کلیات» می‌رسند. حتی در نظر آن انگلیسی[۳۶] مصلحت‌اندیش و عمل‌گرا نیز فلسفه همین است. علم که اینهمه به مابعدالطبیعه به نظر بی‌اعتنایی و تحقیر می‌نگرد در هر فکر و اندیشه‌ای یک نظر فلسفی مابعدالطبیعی دارد. تصادف این‌طور حکم کرده است که آن فلسفهٔ مابعدالطبیعی که مطلوب علم است، فلسفهٔ اسپینوزا باشد.

در فلسفهٔ اسپینوزا سه اصطلاح عمده وجود دارد، «ذات یا جوهر»، «محمول یا صفت»، و «حالت». برای آنکه دچار اشکال نشویم موقتاً صفت را کنار می‌گذاریم. حالت، هر شیٔ یا عمل جزئی شخصی و هر شکل یا صورت خاصی است که موقتاً به شکل واقعیت جلوه می‌کند. خود شما و جسم و افکار و نوع و جنس شما و سیاره‌ای

۳۵. قسمت دوم، قضیهٔ دوم، تبصره. ۳۶. اسپنسر، «اصول اوّلیه»، قسمت دوم، فصل اوّل.

که در آن زندگی می‌کنید همه حالت هستند. همهٔ آنها ظواهر یک حقیقت پایدار و لایتغیری می‌باشند که در پشت تمام این حالتها نهان است.

این حقیقتی که در پشت پردهٔ تمام ظواهر و حالات نهان است چیست؟ اسپینوزا آن را «جوهر یا ذات» می‌نامد که معنی تحت‌اللفظی آن عبارت است از آنچه در زیر قرار دارد. هشت نسل دربارهٔ معنی این اصطلاح به شدت با هم مبارزه کرده‌اند، اگر ما نتوانستیم این موضوع را در یک‌بند حلاجی کنیم نباید دلسرد شویم. باید از یک اشتباه برحذر باشیم، معنی ذات مادهٔ تشکیل دهندهٔ اشیاء نیست مثل اینکه می‌گوییم چوب ذات و جوهر تخت است. امّا اگر گفتیم «ذات و جوهر بیانات و ملاحظات فلان شخص» تا اندازه‌ای به مقصودی که اسپینوزا از این کلمه داشته است، نزدیک می‌شویم. اگر به فلاسفهٔ اسکولاستیک که اسپینوزا این اصطلاح را از آنان گرفته است مراجعه کنیم، می‌بینیم که آنان این کلمه را در ترجمهٔ کلمهٔ یونانی «ousia» اسم فاعل «einai» (شدن- موجود بودن) به کار برده‌اند، و معنی آن وجود باطنی یا ذات اشیاء است. پس ذات چیزی است که هست (اسپینوزا این عبارت «سفر تکوین» را فراموش نکرده بود. «من آنم که هستم»)، آن است که هستی آن پایدار و تغییرناپذیر است و تمام اشیاء دیگر صورت و حالت ظاهری و موقتی آن است. حال این تقسیم موجودات را به ذات و حالت، با تقسیمی که در کتاب «اصلاح قوهٔ مدرکه» است مقایسه کنیم. در آن کتاب می‌گوید موجودات یا سلسلهٔ قوانین و نوامیس جاودانی و نسب تغییرناپذیر می‌باشند یا سلسلهٔ امور زمانی و فناپذیر و ناپایدار. از این مقایسه به این نتیجه می‌رسیم که مقصود اسپینوزا از سلسلهٔ قوانین جاودانی و پایدار همان ذات و جوهری است که در کتاب «اخلاق» می‌گوید. حال موقتاً یکی از اجزاء معنی ذات و جوهر را همین معنی مذکور می‌گیریم و می‌گوییم مقصود از ذات و جوهر آن وجود یا ماهیت حقیقی است که در پشت تمام حادثات و اشیاء قرار دارد و جوهر عالم را تشکیل می‌دهد.

ولی بعدها اسپینوزا جوهر و ذات را با خدا و طبیعت یکی می‌داند. مانند فلاسفهٔ اسکولاستیک برای طبیعت دو جنبه قائل است: یکی جنبهٔ حیات و فعالیت، که آن را «طبیعت خلاق» می‌نامد، که همان «نیروی حیاتی» و تحول خلاق برگسون است؛ و دیگر محصول انفعالی این طبیعت خلاق که باید آن را «طبیعت مخلوق» نامید و آن عبارت است از موادی که در عالم طبیعت است از قبیل چوب و باد و آب و تپه و دشت و هزاران صور خارجی دیگر. آنجا که طبیعت و ذات را با خدا یکی می‌داند، مقصودش طبیعت خلاّق است نه طبیعت مخلوق. ذات و حالت، سلسلهٔ قوانین پایدار و سلسلهٔ امور زمانی و فناپذیر، طبیعت خلاّق و طبیعت مخلوق و منفعل، و خدا و جهان اصطلاحاتی هستند که اسپینوزا آنها را به کار می‌برد و به ترتیب با هم مرادفند و هر یک عالم را به جوهر و عَرَض تقسیم می‌کنند. اگر ذات را به معنی متداول آن نگیریم و آن را ماده ندانیم بلکه صورت بخوانیم و نیز آن را ترکیب مزجی از ماده و فکر که بعضی از شارحان فرض کرده‌اند نگوییم درست به

آن ذاتی می‌رسیم که با طبیعت خلّاق و فعّال مرادف است نه با مادّه یا طبیعت منفعل. قسمتی از یکی از نامه های اسپینوزا ممکن است ما را در فهم مطلب کمک کند:

> خدا و طبیعت در نظر من بکلی با آنچه مسیحیان متأخر می‌گویند فرق دارد؛ زیرا مقصود من از خدا آن علت جاودانی و لایزال اشیاء است که بیرون از اشیاء نیست. من می‌گویم همه چیز در خداست؛ زندگی و جنبش همه در خداست؛ این عقیدهٔ من موافق با گفتهٔ بولس حواری و شاید تمام فلاسفهٔ قدیم است، اگر چه طرز بیان بکلی با هم مخالف است. من حتی می‌توانم ادعا کنم که نظر من با نظر عبریان قدیم یکی است تا آنجا که می‌توانم از ترجمه های نادرست استنباط بکنم. علی ایّ حال اگر کسی بگوید که مقصود من از طبیعت ـ آنجا که گفته‌ام خدا با طبیعت یکی است ـ تودهٔ مواد جسمانی است، سخت در اشتباه است. من هیچ وقت چنین مقصودی نداشته‌ام.[۳۷]

همچنین در «رساله ای درباب دین و دولت» می‌گوید: «مقصود من از توفیق ربانی نظم ثابت و تغییرناپذیر طبیعت یا سلسلهٔ حوادث طبیعی است.»[۳۸] قوانین کلی طبیعت با فرامین و احکام جاودانی الاهی یکی است. «همچنانکه تا ابدالاباد سه زاویهٔ مثلث مساوی با دو قائمه است، به همان ترتیب و به همان ضرورت تمام اشیاء از طبیعت لایتناهی خداوندی منبعث می‌گردند.»[۳۹] نسبت خدا با جهان عین نسبت قوانین و احکام دایره با تمام دوایر است. خدا مانند ذات و جوهر، عبارت است از علة‌العلل[۴۰] و سبب اصلی[۴۱] تمام اشیاء و قانون و هویت[۴۲] عالم. نسبت عالم ماده و حالت و اشیاء به خدا مثل نسبت پلی است به نقشه و ترکیب و قوانین ریاضی و مکانیکی که از روی آن بنا شده است. اینها پایهٔ ذاتی و شرط اصلی و جوهر پل را تشکیل می‌دهند؛ بدون اینها پل فرو خواهد ریخت. جهان مانند آن پل وابسته به قوانین و ترکیب خاص خویش است و بر دست خدا تکیه دارد.

ارادهٔ الهی با قوانین طبیعت امر واحدی است در دو عبارت مختلف[۴۳]، از اینجا نتیجه می‌گیریم که تمام حادثات عالم اعمال مکانیکی و قوانین لایتغیری هستند و از روی هوس سلطان مستبدی که در عرش بالای ستارگان نشسته است، نیستند. دکارت مکانیک را تنها در مواد و اجسام می‌دید ولی اسپینوزا آن را هم در خدا و هم در روح می‌بیند. دنیا بر پایهٔ جبر علّی است نه بر پایهٔ علت غایی؛ چون اعمال ما از روی غایات و اغراض است خیال می‌کنیم که کار همهٔ جهان همین‌طور است. چون خود از نوع بشر هستیم می‌پنداریم که همه چیز به خاطر بشر آفریده شده است و برای برآوردن احتیاجات اوست. ولی این خیال و رؤیایی بیش نیست و ناشی از این است که بشر خود را مرکز عالم امکان می‌داند. اغلب افکار ما بر پایهٔ همین خیال خام است.[۴۴] بزرگترین اشتباهات در فلسفه از آنجاست که ما

۳۷. نامه ۲۱. ۳۸. فصل ۳. ۳۹. «رسالهٔ اخلاق»، قسمت ۱، قضیهٔ ۱۷، تبصره. ۴۰. هوفدنگ، «تاریخ فلسفهٔ جدید»، ج ۱. ۴۱. مارتینو «تحقیق دربارهٔ اسپینوزا»؛ لندن، ۱۸۲۲، ص ۱۷۱.
۴۲. پروفسور وُود بریج. ۴۳. «رسالهٔ دین و دولت»، فصل ۳. ۴۴. «اخلاق»، قسمت ۱، ضمیمه.

اغراض و غایات و امیال انسانی خود را به عالم خارج بسط می‌دهیم. از اینجا «مسئلهٔ شرّ» به میان می‌آید؛ ما کوشش می‌کنیم که رنجها و آلام حیات را با خیر خداوندی تطبیق دهیم و از درسی که به حضرت ایوب داده شد غافلیم که خدا ماورای خیر و شر حقیر ماست. «خیر» و «شرّ» نسبت به انسان و حتی به سلیقه‌ها و اغراض شخصی است، و در ملاحظه و در نسبت به تمام عالم که در آن اشخاص موجودات فانی و زودگذری هستند وسرنوشت نژادها و اقوام نقش بر آب است، خیر و شری وجود ندارد.

> هر چه درعالم به نظر ما بیهوده و پوچ یا بد می‌آید برای آن است که اطلاعات ما دربارهٔ اشیاء جزئی است و از نظم و توافق کل عالم طبیعت بی‌خبریم و برای آن است که خیال می‌کنیم همهٔ اشیاء بر وفق عقل ما ساخته شده است؛ در حقیقت آنچه را که عقل ما بد می‌داند در مقایسه با قوانین کلی طبیعت بد نیست بلکه از آن جهت بد است که باقوانین طبیعت خاص ما (درصورتی که جداگانه درنظربگیریم) سازگارنیست.[45] ...دربارهٔ اصطلاح «خیر» و «شر» باید گفت که این دو، معنی مثبتی ندارند. ...زیرا شیئی واحد ممکن است در عین حال هم بد و هم خوب و هم نه‌بد و نه خوب باشد. مثلاً موسیقی برای مبتلایان به مالیخولیا خوب است و برای سوگواران و عزاداران بد است و برای مردگان نه خوب است و نه بد.[46]

خیر و شر احکام نادرستی است که با حقیقت سازگار نیست؛ «حقیقت این است که جهان باید طبیعت لایتناهی را بنمایاند و نه فقط تصورات خاص انسان را.»[47] زشتی و زیبایی نیز مانند خیر و شر است، این دو نیز اصطلاحات شخصی و نفسانی هستند که اگر در عالم خارج استعمال شوند به شخص استعمال کننده راجع می‌گردند. «من به شما می‌گویم که من طبیعت را نه زشت می‌دانم و نه زیبا، نه منظم می‌دانم و نه مغشوش و درهم.»[48] «مثلاً اگر تأثیری که اعصاب من از راه چشم از اشیاء خارجی می‌گیرد برای سلامت خوب باشد آن اشیاء زیبا نامیده می‌شوند و اگر چنین نباشد، زشت نامیده می‌شوند.»[49] بدین ترتیب اسپینوزا از افلاطون هم پا فراتر می‌گذارد؛ زیرا افلاطون می‌گفت که احکام زیبایی قوانین آفرینش و فرامین جاودانی الاهی است.

خدا را می‌توان شخص گفت؟ به آن معنی که در انسان استعمال می‌شود نمی‌توان خدا را شخص نامید. اسپینوزا خاطرنشان می‌سازد که «عامهٔ مردم خدا را از جنس نر و مذکر می‌دانند نه زن ومؤنث»[50]؛ عامه آن‌قدر مؤدب است که نمی‌خواهد خدا را به صفت مؤنث بشناسد زیرا این فکر انعکاس انفعال و تبعیت زن از مرد در این دنیاست؛ شخصی به او نامه‌ای نوشته و اعتراض کرده است که چرا خدا را شخص نمی‌داند. اسپینوزا جوابی داده

۴۵. «رسالهٔ دین ودولت»، فصل ۲. ۴۶. «اخلاق» قسمت ٤، پیشگفتار. ۴۷. سانتایانا، مقدمه بر کتاب اخلاق، نشریات اوریمن، ص ۲۰. ۴۸. نامه، ۱۵، چاپ پالک. ۴۹. «اخلاق»، قسمت ۱، ضمیمه. ۵۰. نامه، ۵۸، چاپ ویلیس.

که گزنوفون، فیلسوف باستانی شکاک یونان، را به خاطر می‌آورد:

اینکه می‌گویید اگر خدا را سمیع و بصیر و شاهد و مرید ندانم...، پس خدایی که به آن معتقدم چگونه است، مرا به خودتان بدگمان می‌سازید زیرا من فکر می‌کنم که شما کمالاتی بالاتر از صفات فوق نمی‌توانید تصور کنید. از این فکر شما تعجبی نمی‌کنم؛ زیرا اگر مثلث را زبان می‌بود خدا را کاملترین مثلثات می‌گفت و دایره ذات خدا را اکمل دوایر می‌خواند؛ همین‌طور هر موجودی صفات خاص خود را به خدا نسبت می‌دهد.[۵۱]

بالأخره «اراده و درک نیز مربوط به ذات خدا نیست.»[۵۲] و این در صورتی است که مقصود از درک و اراده همان صفاتی باشد که به بشر نسبت می‌دهیم؛ ولی در حقیقت ارادهٔ خدا عبارت است از تمام علل و قوانین اشیاء و درک او عبارت است از مجموع تمام قوای مدرکه. به عقیدهٔ اسپینوزا قوهٔ مدرکهٔ خدا «همهٔ درک و شعوری است که بر زمان و مکان گسترده شده است، آن شعور نامعلومی است که بر همهٔ جهان روح و حیات بخشیده است.»[۵۳] «تمام چیزها، به هر اندازه که متنوع باشند، حیات‌بخش‌اند.»[۵۴] حیات یا شعور مرحله و جنبه‌ای است از تمام آنچه بر ما معلوم است و بُعد و امتداد جسمانی مرحلهٔ دیگر. این دو مرحله دو صفت (به اصطلاح اسپینوزا) اند که به‌وسیلهٔ آن ما از عمل ذات و جوهر یا خدا آگاه می‌شویم. به این معنی می‌توان گفت که خدا ــ انبساط کلی و حقیقت جاودانی که در ماورای جریان اشیاء قرار دارد ــ هم دارای قوهٔ مدرکه و هم دارای جسم است. قوهٔ مدرکه یا ماده هیچکدام خدا نیستند ولی جریان عقلی ذهنی و جریان مادی و مولکولی که تاریخ دو قسمت و دو جنبهٔ مختلف عالم است با علل و قوانین خود عبارتند از خدا.

ب. ماده و روح

[النفس فی وحدتها کل القوی   وفعلها فی فعلها قد انطوی]*

حال ببینیم ماده چیست و روح کدام است؟ آیا همچنانکه مردم فاقد قوهٔ متخیله می‌گویند روح امری مادی است، یا چنانکه عده‌ای از خیالبافان می‌گویند جسم فقط تصور و اندیشه است؟ آنچه در ذهن و روح می‌گذرد علت افعال مغزی است یا نتیجهٔ آن است؟ و یا به قول «مالبرانش» به هم ارتباطی ندارند و مستقل هستند و مشیت ازلی آن دو را با هم موازی ساخته است؟

اسپینوزا در پاسخ می‌گوید که نه روح مادّی و جسمانی است و نه جسم روحانی است؛

۵۱. نامه، ۶۰، چاپ ویلیس. ۵۲. «اخلاق»، قسمت ۱، قضیهٔ ۱۷، تبصره. ۵۳. سانتاینا، «کتاب مذکور»، ص X. ۵۴. «اخلاق»، قسمت ۲، قضیه ۱۳، یادداشت.

* شعر مزبور از حاج ملاهادی سبزواری به مناسبت تامی که با این قسمت داشت از طرف مترجم الحاق شد.

اعمال مغزی نه علت اندیشه است و نه معلول آن و نه مستقل و موازی هم. زیرا اینجا دو سلسله یا دو هویت وجود ندارد؛ فقط یک سلسله موجود است که باطن آن اندیشه و ظاهر آن جنبش و حرکت است؛ فقط یک هویّت است که باطن آن روح است و ظاهر آن جسم؛ [هو الاول والآخر والظاهر والباطن] این هویّت وحدت ترکیبی معضلی است از هر دو. روح و جسم در یکدیگر تأثیری ندارند، زیرا از هم جدا نیستند و امر واحدی هستند «جسم نمی‌تواند ذهن را وادار به اندیشه کند؛ روح و ذهن نمی‌تواند جسم را وادار به حرکت و سکون یا حالات دیگر نماید.» فقط برای آنکه «اعمال روحانی و خواهشهای جسمانی ... امر واحدی هستند.»[۵۵] و تمام جهان به همین نحو که گفتیم یک زوج ترکیبی است. هر جا یک جریان ظاهراً جسمی و مادی دیده شود جنبه و نمایی از جریان حقیقی است که اگر با نظر دقیق ملاحظه گردد با اعمال روحی کاملاً هماهنگ است و اختلاف فقط در درجات است؛ این امر را ما در خود نیز می‌توانیم ببینیم. جریان درونی و روحی در هر مرحله‌ای با جریان خارجی و جسمانی مربوط است؛ «ربط و ترتیب افکار و تصورات مثل ربط و ترتیب اشیاء است.»[۵۶] ذات متفکر با ذات صاحب بعد و امتداد، شئ واحدی است که گاهی با این حالت و گاهی با آن حالت دیده می‌شود. «به نظر می‌رسید که بعضی از یهودیان این معنی را متوجه شده بودند، اگر چه نظر آنها مبهم و غامض بوده است، زیرا آنها قائل به وحدت عقل و عاقل و معقول با ذات خدا بودند.»[۵۷]

اگر روح را به معنی وسیعتری بگیریم و آن را با تمام انشعابات سلسلهٔ اعصاب مربوط سازیم، خواهیم دید که تمام تغییرات در «بدن» با تغییراتی نظیر آن در «روح» همراه است یا اگر بخواهیم بهتر تعبیر کنیم، با هم یک کل تشکیل می‌دهند «همچنانکه اندیشه‌ها و جریانات ذهن در روح با هم مربوط و در یک سلک منتظم است، تغییرات بدن و تغییرات اشیاء» که از راه حواس به بدن منتقل می‌شود، «نیز مطابق ترتیب خود مستقر شده است»[۵۸]؛ و «هیچ چیز در بدن اتفاق نمی‌افتد مگر آنکه روح از آن آگاه است،» و از راه شعور یا وجدان ناآگاه درک می‌شود.[۵۹] درست همچنانکه تأثرات محسوس جزء یک کل است که تغییرات جهاز گردش خون و تنفس و جهاز هاضمه پایهٔ آن است؛ یک تصور و اندیشه نیز با تغییرات جسمانی جزئی از ترکیب مجموع اعضاست، حتی جزئی‌ترین دقایق تفکرات ریاضی با بدن ارتباط دارد. (روانشناسان پیرو «رفتار بنیادی» نیز ادعا می‌کنند که از ارتعاشهای غیرارادی تار صوتی انسان افکار او را درمی‌یابند زیرا به نظر می‌رسد که این ارتعاشها با تفکر همراه است.)

پس از آنکه اسپینوزا فرق و امتیاز روح و بدن را از میان برمی‌دارد، فرق و امتیاز بین درک و اراده را نیز در شدت و ضعف می‌داند و به اصطلاح منطقیون می‌گوید: این دو مشککند

۵۵. «اخلاق»، قسمت ۳، قضیهٔ ۲. ۵۶. قسمت ۲، قضیهٔ ۱۷. ۵۷. همان قسمت، تبصره.
۵۸. قسمت ۵، ۱. ۵۹. قسمت ۲، ۱۲، ۱۳.

نه متواطی. در ذهن و روح «قوایی» وجود ندارد و درک و اراده و تخیل و حافظه دو ماهیت مختلف نیستند. روح مرکز اطلاعاتی که با تصورات و افکار سر و کار داشته باشد نیست؛ بلکه عبارت است از نفس تسلسل و تتابع افکار و تصورات.[۶۰] «قوهٔ مدرکه» یک اصطلاح انتزاعی و مجردی است از سلسلهٔ تصورات و افکار؛ و «اراده» یک اصطلاح انتزاعی مجردی است از مجموع اعمال و تصمیمات؛ «نسبت قوهٔ مدرکه به تصورات و نسبت اراده به تصمیمات مثل نسبت سنگی به سنگها است.»[۶۱] بالأخره «اراده و قوهٔ مدرکه امر واحدی هستند؛»[۶۲] زیرا یک تصمیم فقط عبارت است از یک تصور که به علت همکاری فراوان تصورات دیگر (و شاید به علت نبودن تصورات مخالف)، آن قدر در ذهن و ضمیر می‌ماند تا به عمل مبدل شود. هر فکر و تصوری اگر در سر راه خود مانعی از تصورات و اندیشه های دیگر نبیند بدل به عمل خواهد شد، خود تصور مرحلهٔ اوّل جریانات عضوی متحدی است که مرحلهٔ آخری آن عبارت از عمل است.

آنچه را که غالباً اراده می‌نامند و آن را نیروی محرکی می‌خوانند که اندیشه و تصور ثابت را به عزم بدل می‌کند میل و خواهش است که «ماهیت حقیقی انسان» است.[۶۳] میل و خواهش عبارت از شهوت یا غریزه است که از آن آگاهیم؛ ولی لازم نیست که همیشه غرایز از راه میل آگاهانه عمل کنند.[۶۴] در ماورای غرایز کوشش مختلف و مبهمی برای حفظ ذات و شخص قرار دارد*؛ اسپینوزا این کوشش برای بقاء و حفاظت ذات را در تمام فعالیتهای انسان و موجودات مادون انسان می‌بیند، درست مانند شوپنهاور که همه جا ارادهٔ حیات و مانند نیچه که همه جا ارادهٔ قدرت را می‌بینند. فلاسفه ندرتاً با هم اختلاف دارند.

«هر شیئی، تا آنجا که خود اوست، کوشش دارد تا وجود خود را حفظ کند؛ و کوشش برای حفظ موجودیت، چیز دیگری جز ماهیت فعلی آن نیست»؛[۶۵] قدرتی که شئ به وسیلهٔ آن باقی است، کنه و ماهیت هستی آن است. هر غریزه تدبیری است که طبیعت برای حفظ شخص به کار برده است (یا برای حفظ نوع و جنس ـ چون فیلسوف ما ازدواج نکرده بود این معنی را فراموش کرده است). لذت و الم عبارت است از رضایت یا کراهت یک غریزه؛ لذت و الم علت میلها و خواهشها نیست بلکه برعکس معلول آن است. میل ما به اشیاء از آن جهت نیست که تولید لذت می‌کنند بلکه چون ما اشیاء را می‌خواهیم و میل داریم از آنها

۶۰. برای ملاحظهٔ اینکه اسپینوزا نظریهٔ تسلسل افکار یا «تداعی معانی» را از پیش اظهار داشته است، رجوع شود به قسمت دو، قضیهٔ ۱۸، تبصره. ۶۱. قسمت ۲، ۴۸، تبصره. ۶۲. قسمت ۲، ۴۹، فرع.

۶۳. قسمت ٤، قضیهٔ ۱۸. ٦٤. اسپینوزا قدرت «وجدان ناآگاه» را خاطرنشان ساخته است، چنانکه از قسمت «حرکت در خواب» (قسمت ۲، قضیهٔ ۲، تبصره) برمی‌آید؛ و نیز متوجه پدیدهٔ انقسام شخصیت بوده است (قسمت ٤، قضیهٔ ۳۹، تبصره).

* Contatuo sese preservandi

۶۵. قسمت ۳، ٦، ۷.

محظوظ می‌گردیم و لذت می‌بریم[۶۶] و برای آن به اشیاء میل می‌کنیم که باید میل بکنیم.

بنابراین، آزادی اراده وجود ندارد؛ ضرورت و لزوم حفظ بقای ذات، غریزه را به‌وجود می‌آورد، غریزه میل را تولید می‌کند و میل اندیشه و عمل را. «تصمیمات روح همان امیال و خواهشها هستند که با اختلاف اوضاع مختلف می‌گردند.»[۶۷] «در ذهن ارادهٔ آزاد و مطلق وجود ندارد؛ بلکه تصمیم ذهن برای انجام دادن کاری معلول علتی است که آن هم به نوبهٔ خود معلول علت دیگری است وهکذا الی غیرالنهایه.»[۶۸] «مردم از آن جهت خود را آزاد و مختار فرض می‌کنند که از امیال و اراده‌های خود آگاهند ولی از علل این امیال و اراده‌ها بی‌خبرند.»[۶۹]

اسپینوزا حس آزادی و اختیار انسان را با حالت آن سنگی که در فضا پرتاب شده است مقایسه می‌کند؛ این سنگ اگر فکری داشت خود را در مسیری که می‌رود و به مقصدی که می‌افتد آزاد و مختار می‌دید و می‌پنداشت که اینهمه عمل خود اوست.[۷۰]

از اینجا معلوم می‌شود که اعمال بشری تابع قوانین و احکامی است که در ثبات و ضرورت مثل احکام هندسی است؛ روانشناسی باید مثل شکل هندسی و عینیت ریاضی تحقیق و تدریس شود. «من دربارهٔ اعمال و احوال انسانی چنان خواهم نوشت که گویی با خط وسطح وجسم سر و کار دارم.»[۷۱] «من نخواسته‌ام اعمال بشری را مسخره کنم یا به آن اظهار دلسوزی کنم یا از آن ابراز کراهت و انزجار نمایم، بلکه کوشش من برای درک و فهم اعمال بشری است؛ و به همین جهت من شهوات را عیب و نقص طبیعت انسان نمی‌دانم بلکه آن را خواص و صفات او می‌دانم همچنانکه حرارت و برودت و طوفان و رعد از خواص طبیعت جوّ است.»[۷۲] این بیطرفی در تحقیق طبیعت بشر، ارزش مطالعات اسپینوزا را چنان بالا برده است که «فرود» آن را کاملترین مطالعاتی می‌داند که تاکنون یک فیلسوف اخلاقی انجام داده است.[۷۳] «تِن» در ستایش تحلیل «بیل»* وی را با اسپینوزا مقایسه می‌کند و یوهانس مولر در تحقیق غرایز و عواطف می‌نویسد: «دربارهٔ نسبت و رابطهٔ عواطف و احساسات با یکدیگر، با قطع نظر از اوضاع فیزیولوژیکی، ممکن نیست بهتر از آنچه اسپینوزا در شاهکار بی‌نظیر خود شرح داده است چیزی نوشت.» و آن‌گاه این عالم فیزیولوژی مشهور با تواضعی که معمولاً با بزرگی همراه است تمام کتاب سوم «اخلاق» اسپینوزا را نقل می‌کند. با تجزیه و تحلیل رفتار انسان، اسپینوزا به مسئله‌ای می‌رسد که عنوان شاهکار اوست.

---

٦٦. قسمت ٣، ٥٧. ٦٧. قسمت ٣، ٢، تبصره. ٦٨. قسمت ٢، ٤٨. ٦٩. قسمت ١، ضمیمه.
٧٠. نامهٔ ٥٨، طبع پاک. ٧١. مقدمهٔ «رسالهٔ دین ودولت». ٧٢. «همان کتاب»، فصل ١.
٧٣. «پژوهشهای کوتاه»، ج ١، ٣٠٨.
* مقصود ماری هانری بیل، استندال، نویسندهٔ فرانسوی است (١٧٨٣ ـ ١٨٤٢).

ج. عقل و اخلاق

اساساً در اخلاق سه طریقه موجود است و کمال زندگی اخلاقی و صفات انسانی به سه نحو تصور شده است. یکی آن است که بودا و مسیح می‌گویند و بر خصال و فضایل زنانه متکی است و افراد بشر را از جهت ارزش یکسان می‌داند و بدی را به نیکی پاداش می‌دهد و «احسن الی من اساء» می‌گوید و فضیلت را با محبت یکی می‌داند و در سیاست طالب دموکراسی مطلق است. دیگری آن است که ماکیاوللی و نیچه تبلیغ می‌کنند و بر پایهٔ خصال و فضایل مردانه است: افراد بشر را یکسان نمی‌داند؛ از مبارزه و پیروزی و فرمانروایی لذت می‌برد؛ فضیلت را با قدرت یکی می‌داند و طالب حکومت اشرافی موروثی است. سوّمی اخلاق سقراط و افلاطون و ارسطو است: فضایل مردانه و زنانه را به‌طور مطلق و همه‌جا قابل انطباق نمی‌داند و می‌گوید فقط اذهان پخته و آزموده و آگاه می‌توانند در اوضاع و احوال مختلف حکم کنند که کجا باید عشق و محبت حکومت کند و در کجا باید قدرت حاکم باشد و بنابراین فضیلت را با عقل و علم یکی می‌داند و در سیاست طالب مخلوط متغیری است از حکومت اشرافی و حکومت عامه. امتیاز اسپینوزا در این است که بدون اینکه خود متوجه شود، این سه فلسفهٔ بظاهر مخالف را با هم آشتی می‌دهد و از آنها وحدت هماهنگی بنا می‌کند و در نتیجه روشی اخلاقی عرضه می‌دارد که عالیترین مرحلهٔ اندیشهٔ نوین است.

در آغاز غرض از عمل و رفتار انسان را سعادت می‌داند و به‌طور ساده می‌گوید که سعادت حضور لذت و فقدان آلم است. ولی لذت و الم اموری نسبی هستند نه مطلق و حالات نیستند بلکه انتقالاتند. «لذت عبارت است از انتقال از حالت کمتر کمال (و به قول ما رضایت و بسندگی) به حالت بیشتر آن.» «خوشی عبارت از فزونی قدرت شخص است.»[۷۴] «رنج عبارت است از انتقال از حالت بیشتر کمال به حالت کمتر آن؛ اینکه انتقال می‌گویم برای آن است که لذت عین کمال یا رضایت نیست: اگر شخصی در حین تولد دارای کمال و رضایتی باشد که دیگران به آن منتقل می‌شوند ...، فاقد جوش و خروش لذت خواهد بود. و عکس این مطلب نیز ظاهر است.»[۷۵] عواطف و احساسات عبارتند از حرکت و انتقال به کمال و قدرت یا حرکت و انتقال از آن.

«مقصود من از انفعالات و عواطف، تغییرات جسمانی است که به وسیلهٔ آن قدرت بدن رو به کاهش یا افزایش می‌نهد، یا ممد نیروی بدن هستند یا مانع آن، تصورات این تغییرات نیز از زمرهٔ عواطف و انفعالات است.»[۷۶] (این نظریهٔ عواطف معمولاً به جیمز و لانگه نسبت داده می‌شود؛ اسپینوزا در آنجا روشنتر از این دو روانشناس مطلب را بیان کرده است و مطالب او به‌طور قابل ملاحظه‌ای با اکتشافات پروفسور «کنن» مطابق است). یک انفعال یا یک عاطفه به خودی خود نه خوب است و نه بد، فقط آن‌گاه خوب یا بد است که قدرت

۷۴. مقایسه شود با گفتار نیچه: «سعادت چیست؟ احساس فزونی قدرت و شکسته‌شدن مقاومت.» «دجال»؛ قسمت ۲.
۷۵. قسمت ۳، ضمیمه.
۷۶. قسمت ۳، تعریف ۳.

ما را افزایش دهد یا پایین آورد. «مقصود من از فضیلت و قدرت شئ واحدی است»؛[۷۷] فضیلت عبارت است از قدرت و عمل و شکلی از استعداد و توانایی؛[۷۸] «انسان هر چه بیشتر بتواند وجود خود را حفظ کند و هر چه بیشتر در طلب آنچه برای او مفید است سعی کند، فضیلت او بزرگتر خواهد بود.»[۷۹] اسپینوزا هیچ‌وقت نمی‌خواهد که کسی خود را فدای نفع و خیر دیگری کند و در این باب از خود طبیعت هم دلسوزتر است. به عقیدهٔ او خودخواهی نتیجهٔ ضروری غریزهٔ عالی حفظ نفس است؛ «اگر کسی بداند که چیزی برای تو خوب است هرگز از آن چشم نمی‌پوشد مگر به امید آنکه نفع و خوبی بیشتری به‌دست آورد.»[۸۰] این امر در نظر اسپینوزا کاملاً معقول است. «چون عقل طالب آنچه مخالف طبیعت است نیست، حکم می‌کند که هر کسی باید خود را دوست داشته باشد و آنچه را که به نفع اوست طلب کند و آنچه را که او را مستقیماً به حالت بزرگتری از کمال هدایت می‌نماید، بخواهد؛ هر کسی باید برای حفظ وجود خود تا آنجا که هست، کوشش نماید.»[۸۱] پس اخلاق او همچنانکه طالبان مدینهٔ فاضلهٔ خیالی می‌گویند بر پایهٔ از خودگذشتگی و نیکی طبیعی انسان نیست، و نیز چنانکه محافظه‌کاران بدگمان می‌گویند بر روی خودخواهی و ضعف طبیعت بشری نمی‌باشد، بلکه آنچه او می‌گوید بر روی خودخواهی مشروع و ضروری است. آن روش اخلاقی که شخص را به ضعف و ناتوانی وادار می‌کند فاقد ارزش است. «اساس فضیلت چیزی جز کوشش برای حفظ نفس نیست و سعادت شخص در توانایی اوست برای این کار.»[۸۲]

اسپینوزا هم مانند نیچه شکسته‌نفسی را مورد اعتناء نمی‌داند؛[۸۳] شکسته‌نفسی یا ناشی از ریای شخص مکار است یا ناشی از خجلت و کمرویی یک بنده، و هر چه باشد متضمن ناتوانی و ضعف است؛ در صورتی که به عقیدهٔ اسپینوزا تمام فضایل اشکال مختلف توانایی و قدرتند. پشیمانی را نیز عیب و نقص می‌داند نه فضیلت: «آنکه پشیمان می‌شود دومرتبه بدبخت است و دوبرابر ضعیف است.»[۸۴] ولی مانند نیچه شکسته نفسی خیلی مورد حمله قرار نمی‌دهد؛ زیرا «شکسته‌نفسی خیلی نادر است»؛[۸۵] و به قول سیسرون، حتی فلاسفه‌ای که در مدح شکسته‌نفسی کتابها می‌نویسند، نام خود را در پشت صفحه ذکر می‌کنند. «آنکه خود را حقیر می‌شمارد در حقیقت مرد مبتکری است»؛ (در اینجا اسپینوزا نظریهٔ محبوب روانکاوان را در یک سطر بیان می‌کند. آنها می‌گویند که هر فضیلت وجدانی کوششی است برای اصلاح یک عیب نهانی یا مستور داشتن آن). با آنکه اسپینوزا از شکسته‌نفسی متنفر است، تواضع را می‌ستاید و غروری را که بر پایهٔ واقعیات استوار نیست نفی می‌کند.

۷۷. قسمت ۴، تعریف ۸. ۷۸. قسمت ۳، قضیهٔ ۵۵، فرع ۲. ۷۹. قسمت ۴، قضیهٔ ۲۰.
۸۰. «رسالهٔ دین و دولت»، فصل ۱۶. ۸۱. قسمت ۴، قضیهٔ ۱۸، تبصره. ۸۲. همانجا.
۸۳. قسمت ۳، قضیهٔ ۵۵. ۸۴. قسمت ۳، قضیهٔ ۵۴. ۸۵. قسمت ۴، ضمیمه، تعریف ۲۹.

خودستایی روابط مردم را با یکدیگر به هم می‌زند: «شخص خودستا فقط از مزایای خود و نقایص دیگران سخن می‌راند»؛[۸۶] و از حضور کسانی که از او پایینترند لذت می‌برند؛ زیرا آنها از کمالات و برتریهای او در شگفت می‌مانند و آخر سر هم قربانی مداحی و ستایش آنان می‌شود؛ زیرا «هیچکس مانند شخص مغـرور و خودپرست از چاپلوسی ضرر نمی‌بیند.»[۸۷]

تا اینجا فیلسوف تقریباً اخلاق اسپارتیان را تعلیم می‌داد؛ ولی در جاهای دیگر بیشتر به ملایمت دعوت می‌کند. او از اینهمه رشک و حسد و ناسزا و تحقیر همدیگر و کینه‌جویی که مردم را به جان هم می‌اندازد و موجب تفرقه و جدایی می‌گردد، متحیر است؛ و برای امراض اجتماعی ما درمانی جز ریشه کن ساختن عواطف فوق نمی‌داند؛ او معتقد است که خیلی به راحتی می‌توان کینه را با محبت زایل ساخت تا کینه را با کینه‌ای دیگر، شاید برای اینکه این دو خیلی به هم نزدیکند. زیرا کینه با احساس کینهٔ متقابل شدیدتر می‌شود؛ در حالی که «اگر کسی شخص دیگر را دشمن بدارد وحس کند که او به وی محبت می‌ورزد، در میان دو عاطفهٔ مخالف حب و بغض گیر خواهد کرد، از این جهت (چنانکه ظاهراً اسپینوزا با خوش‌بینی معتقد است) محبت تولید محبت می‌کند؛ تا آنجا که کینه ضعیف می‌گردد و از میان می‌رود. کینه نشانهٔ ضعف و وحشت ماست، ما اگر مطمئن باشیم، که بر دشمنی غالب خواهیم شد، به او کینه نخواهیم ورزید. «آنکه می‌خواهد کینه را با کینهٔ متقابل جواب گوید، در بدبختی خواهد زیست. ولی آنکه کوشش می‌کند تا کینه را با عشق و محبت از میان ببرد، با اطمینان و لذت مبارزه می‌کند. او می‌تواند با یک یا چندین تن مبارزه کند و به مساعدت بخت و اقبال احتیاجی ندارد و آنها که مغلوب او می‌شوند با خوشی و لذت تسلیم می‌گردند.»[۸۸] «بر نفوس و عقول نمی‌توان با اسلحه حکومت کرد فقط می‌توان آنها را با علّو همت و عظمت روح رام کرد.»[۸۹] اسپینوزا در خلال این بیانات چیزی از اشعهٔ تابناکی که بر تارک گالیله می‌درخشد، می‌بیند.

ولی ماهیت این اخلاق بیشتر یونانی است نه مسیحی. «کوشش برای کسب دانش نخستین و یگانه پایهٔ فضیلت است.»[۹۰] ــ چیزی ساده‌تر و درست‌تر از آنچه سقراط گفته است وجود ندارد. زیرا «علل و اسباب خارجی ما را به راههای مختلف پرتاب می‌کند و همچون امواجی هستیم که بادهای مختلف از هر طرف آن را می‌راند، ما در نوسان و تموّج هستیم و از عاقبت و سرنوشت خود آگاه نیستیم.»[۹۱]*

۸۶. همانجا، و قسمت ۳، قضیهٔ ۵۵، تبصره. ۸۷. قسمت ٤، ضمیمه، تعریف ۲۱. ۸۸. قسمت ٤، قضیهٔ ٤۵. ۸۹. قسمت ٤، ضمیمه، قضیهٔ ۱۱. ۹۰. قسمت ٤، قضیهٔ ۲٦. ۹۱. قسمت ۳، قضیهٔ ۵۹، تبصره.

* و به قول مولانا،

پـر کـاهـم در مـیـان تـنـدبـاد   مـی نـدانـم در کـجـا خـواهـم فـتـاد ــ م

هنگامی که دچار انفعالات می‌شویم خود را بیشتر حس می‌کنیم زیرا به علت کشش یا احساس یا غرایز ارثی بیشتر تابع انفعالات هستیم، در این هنگام دچار عکس‌العمل سریعی می‌گردیم که فقط جزئی از وضع کلی را نشان می‌دهد، زیرا بدون دخالت فکر فقط قسمتی از وضع کلی معلوم می‌شود. هر احساسی «تصور ناقصی» است؛ فکر وقتی پاسخ می‌دهد که تمام زوایای حیاتی یک مسئله به شکل یک عکس‌العمل متناسب پدیدار شود، خواه این عکس‌العمل ارثی باشد و خواه کسبی، در این صورت تصور تا آنجا که ممکن است، کامل است.»[۹۲] غرایز آنجا که قدرت سوق‌دهنده و محرک هستند، خوبند و آنجا که رهبر و رهنما هستند خطرناک‌اند؛ زیرا هر یک از غرایز فقط اقناع خود را طالب است و نفع مجموع شخصیت را در نظر نمی‌آورد و ما می‌توانیم این امر را خودخواهی غرایز نام نهیم. این شهوت عنان گسیخته و حس جنگجویی و تجمل‌پرستی چه بلاها که بر سر مردم می‌آورد تا آنجا که آنها را بندهٔ خود می‌سازد. «شهوات و انفعالاتی که هر روز بر سر ما تاخت می‌آورند اغلب به آن جزء از بدن متعلق هستند که بیشتر از اجزاء دیگر متأثر و تحریک شده است و به همین جهت قدرت آنها رو به فزونی و افراط می‌نهد و نفس را مجبور می‌کند که فقط به یک جزء یا یک قسمت بپردازد و به اجزاء دیگر نیندیشد.»[۹۳] ولی آن میل و خواهشی که فقط در یک جزء یا یک قسمت از بدن تولید لذت یا الم می‌نماید برای تمام شخص و کل اجزای او بی‌فایده است.»[۹۴] برای اینکه خودمان باشیم باید خود را تکمیل کنیم.

تمام این مطالب، در حقیقت، همان فرق فلسفی قدیمی است که میان عقل و احساس [و به قول علمای اخلاق ما عقل و نفس.ـ م.] گذاشته‌اند؛ ولی اسپینوزا به مسائل سقراط و رواقیون جان تازه‌ای بخشیده است. به عقیدهٔ او احساسات بدون عقل کور است و عقل بدون احساسات جماد. «نمی‌توان احساساتی را قلع و قمع کرد مگر به کمک احساساتی قویتر.»[۹۵] به جای آنکه بیهوده عقل را با احساسات به جنگ بیندازیم ـ که قطعاً آنکه ریشهٔ ارثی عمیقتر دارد پیروز خواهد شد ـ به عقیدهٔ اسپینوزا باید احساسات غیرعقلانی را با احساسات راهنمایی شده به وسیلهٔ عقل (احساساتی که با مشاهدهٔ وضع کلی در جای شایستهٔ خود قرار گرفته است) به نبرد بیندازیم. عقل باید از حرارت و جوش و خروش احساسات مدد گیرد و احساسات باید به روشنایی عقل منور شود. «به محض اینکه تصور روشن و واضحی از یک انفعال به دست آوردیم، آن انفعال دیگر وجود نخواهد داشت؛ اطاعت نفس از نفسانیات بسته به عدهٔ تصورات ناقصی است که از آن در نفس موجود است.»[۹۶] «اگر خواهشها از تصورات ناقص برخیزد، شهوات است؛ و اگر از تصورات کامل

۹۲. به عبارت تازه‌تر: عمل انعکاسی پاسخ موضعی به یک محرک موضعی است؛ عمل غریزی پاسخی جزئی به جزئی از وضع کلی است؛ استدلال و تعقل پاسخ کلی به وضع کلی است. ۹۳. قسمت ٤، قضیهٔ ٤٤، تبصره.
۹٤. قسمت ٤، قضیهٔ ٦٠. ۹۵. قسمت ٤، قضیهٔ ۷، ۱٤. ۹٦. قسمت ۵، قضیهٔ ۳.

تولید گردد، فضایل است»؛[۹۷] هر عمل خردمندانه، یعنی هر عملی که پاسخ وضع کلی است، از روی فضیلت است؛ بالأخره باید گفت که فضیلتی جز خرد و دانش نیست.

نظریهٔ اسپینوزا در اخلاق مبنی بر افکار او در فلسفهٔ مابعدالطبیعه است؛ همچنانکه در فلسفهٔ مابعدالطبیعه عقل از میان انبوه جزر و مد اشیاء در جستجوی ادراک قوانین و اصول آن است در علم اخلاق نیز، در میان انبوه جزر و مد امیال و خواهشهای نفسانی، طالب استقرار قوانین خاص آن می‌باشد؛ آنجا می‌خواهد در زیر شکل ابدیت درک کند و اینجا می‌خواهد تحت همان شکل عمل نماید و ادراک و عمل را با دورنمای ابدی کل اشیاء و اعمال متناسب می‌سازد. اندیشه ما را در دریافت این نظر وسیع کمک می‌کند، زیرا اندیشه به مدد تخیل نتایج بعیدهٔ اعمال فعلی را در ضمیر حاضر می‌سازد، عمل بدون اندیشه و تخیل کوچکترین اثری نمی‌تواند در عکس‌العمل تولید کند. احساسات موجود در مقایسه با خاطراتی که قوهٔ تخیل از اعمال گذشته در ما ایجاد می‌نماید، خیلی قویتر و زنده‌تر است و همین امر مانع بزرگی است در راه آنکه اعمال ما برطبق عقل و خرد انجام گیرد. «اگر ذهن شیئی را به روشنایی و تحت احکام عقل دریافت کند تحت تأثیر آن قرار خواهد گرفت، خواه این شئ مربوط به گذشته یا حال یا آینده باشد.»[۹۸] از این راه می‌توانیم تنها آزادی و اختیاری که برای بشر در امکان است به دست آوریم.

جنبهٔ انفعالی شهوات موجب «بندگی انسان» است و عمل عقل مایهٔ آزادی او. مقصود آزادی از قوانین علیّت نیست بلکه آزادی از انفعالات و محرکات جزئی است و نیز مقصود آزادی از انفعالات و خواهشهای نفسانی نیست، بلکه مقصود آزادی از انفعالات و خواهشهای نفسانی ناقص و نامتجانس است. فقط وقتی آزاد هستیم که عالِم باشیم.[۹۹] انسان کامل آن نیست که از قیود عدالت اجتماعی آزاد باشد بلکه آن است که از قید استبداد و خودخواهی غرایز رسته باشد. این کمال و تمامی موجب سکونت خاطر شخص خردمند است، نه آن اعجاب به نفس ناشی از اشرافیت که در قهرمان منظور ارسطو دیده می‌شود و نه آن برتری و بی اعتنایی به دیگران که غایت آمال نیچه است، بلکه آن تعادل و صفای صداقت‌بار روح. «مردمی که از راه عقل به خیر و صلاح رسیده‌اند یعنی مردمی که تحت راهنمایی عقلند، آنچه را که بر خود نمی‌پسندند بر دیگران نیز روا نمی‌دارند.»[۱۰۰]

۹۷. متوجه شباهت دو جملهٔ مذکور با اصل روانکاوی باشید. به موجب آن امیال و خواهشهای نفسانی فقط وقتی «عقده» محسوب می‌شوند که علت مشخص آن بر ما معلوم نشود، بنابراین نخستین مادهٔ علاج آن در این است که از امیال و خواهشهای نفسانی و علل آن آگاه شویم و از این دو «علم و تصور کامل» به دست آوریم.

۹۸. قسمت ٤، قضیهٔ ٦٢.

۹۹. مقایسه شود با این گفتهٔ پروفسور دیوئی: «یک طبیب یا مهندس در اندیشه و عمل خود آزاد است تا آن درجه که بدانند با چه چیز سر و کار دارد. شاید در این مطلب رمز هر گونه آزادی به‌دست آید.» کتاب «طبیعت وسلوک انسانی»؛ چاپ نیویورک، ۱۹۲۲؛ ص ۳۰۳.

۱۰۰. قسمت ٤، قضیهٔ ۱۸، تبصره؛ مقایسه شود با این گفتهٔ ویتمن «به خاطر خدا، من طالب آنچه دیگران تحت

معنی بزرگی، حکومت و برتری بر دیگران نیست، بلکه برتر بودن از کششها و بیهودگی های شهوات و امیال تاریک و تسلط بر نفس است.
[و به قول مولانا:
شاه خود این صالح آزاد اوست   نی اسیر حرص و فرج است و گلوست]*

آزادی و اختیار به این معنی شریفتر از آزادی و اختیار اراده است که زبانزد عامه است؛ زیرا اراده آزاد نیست و شاید بتوان گفت که اصلاً اراده‌ای وجود ندارد. نباید تصور کرد که چون آزادی وجود ندارد پس کسی مسؤول اعمال و افعال خود نیست. واضح است که چون افعال اشخاص معلول افکار و خاطرات آنهاست، جامعه برای حمایت خود باید اقداماتی در دستگاههای اجتماعی به عمل آورد که به‌وسیلهٔ آن در مردم تولید بیم و امید کند. هر گونه تربیتی بر فرض جبر استوار است، زیرا مغز جوانان را ازیک سلسله اوامر و نواهی پر می‌کند که رفتار آنها را در آینده معین و مشخص می‌سازد. باید از شری که نتیجهٔ حقایق شرانگیز است بیشتر ترسید، زیرا این نتیجه ضروری و حتمی است؛ باید محرک و برانگیزندهٔ اعمال ما بیم و امید باشد، خواه اختیار داشته باشیم یا نداشته باشیم. بنابراین اگر کسی بگوید که من محلی برای اوامر و دستورهای اجتماعی باقی نگذاشته‌ام، اشتباه کرده است.»[۱۰۱] برعکس، جبرِ علّی زندگی اخلاقی را بهتر می‌سازد: این جبر علّی به ما یاد می‌دهد که کسی را تحقیر و سرزنش نکنیم و بر کسی خشم نگیریم؛[۱۰۲] مردم «جنایتکار» نیستند و اگر جانیان را کیفر می‌دهیم باید از روی کینه و انتقام نباشد؛ ما باید آنها را ببخشاییم زیرا که از کردهٔ خود آگاه نیستند.

بالاتر از همه، جبر علّی ما را بر تحمّل حوادث تقویت می‌کند و وادار می‌سازد که هر دو طرف پیشامد را به خوشی استقبال کنیم؛ زیرا همواره به خاطر داریم که اشیاء برطبق قوانین و فرامین ابدی خداوندی است. شاید «عشق معنوی به ذات خدا» را نیز به ما یاد می‌دهد که به آن وسیله قوانین طبیعت را با گشاده‌رویی می‌پذیریم و رضایت خود را در داخل حدود آن عملی می‌سازیم.**

آنکه تمام اشیاء را در سیر خود مجبور می‌بیند، لب به شکایت نمی‌گشاید ولی مقاومت می‌کند؛ زیرا او «اشیاء را از نظر ابدیت نگاه می‌کند.»[۱۰۳]، و می‌داند که بدبختیهای او در

همان شرایط نمی‌توانند به‌دست بیاورند نیستم.»

* الحاقی مترجم.

۱۰۱. نامه، ۴۳.   ۱۰۲. قسمت ۲، خاتمه.

** و به قول حافظ:
رضا به داده بده وزجبین گره بگشا   که برمن وتودراختیارنگشا دست

۱۰۳. «اخلاق»، قسمت ۲، قضیهٔ ٤٤، فرع ۲.

نظام کلی عالم بدبختی نیستند، زیرا ترکیب و تتابع ابدی عالم را صحیح می‌داند. با این افکار و تصورات، شخص خود را از لذات شهوت متغیر و ناپایدار دور می‌سازد و به سکوت و آرامش برتری می‌رسد که در آن تمام اشیاء را اجزاء یک نظم ابدی می‌بیند؛ یاد می‌گیرد که چگونه بر ناملایمات بخندد و «خواه در حال و خواه در هزار سال دیگر به حق خود برسد، راضی خواهد بود.»[۱۰۴] او این درس کهن را آموخته است که ذات خدا بالا تر از آن است که مانند هوسکاران خود را به اعمال زهاد و عباد خویش سرگرم کند؛ بلکه او فقط حافظ نظم طبیعت و تغییرناپذیر است. افلاطون همین نظر را با عبارات عالی در کتاب «جمهوریت» بیان می‌کند: «آنکه فکرش متوجّه وجود حقیقی است وقت اشتغال به امور جزئی مردم را ندارد و از حسد و دشمنی و زد و خورد آنان به دور است؛ چشم او به اصول ثابت و تغییرناپذیر دوخته است که هر یک به جای خود قرار دارد و تنازعی میان آنان نیست، بلکه نظم و ترتیب آنها به مقتضای عقل است؛ پس از آنها پیروی می‌کند و تا آنجا که بتواند می‌خواهد خود را با آنها مطابقت دهد.»[۱۰۵] نیچه می‌گوید: «آنچه ناگزیر و حتمی الوقوع است مرا خشمناک نمی‌کند. عشق* به سرنوشت در اعماق دل من نهفته است.»[۱۰۶] کیتس می‌گوید:

چیست دولت؟ آنکه او در حادثات — خشم نارد پا فشارد در ثبات
تا کند هموار بر خود در جهان — هر حقیقت را که تلخ است و عیان[۱۰۷]

این فلسفه ما را وادار می‌کند که زندگی و مرگ را استقبال کنیم – «آزادمرد کسی است که کوچکترین توجهی به مرگ نداشته باشد؛ افکار او به سوی زندگی باشد نه مرگ.»[۱۰۸] منظر وسیع این فلسفه «انانیت» اضطراب‌انگیز ما را به صفا مبدل می‌کند؛ ما را با حدود و قیودی که اغراض ما باید در درون آن مستقر شود آشتی می‌دهد. ممکن هم هست که به رضا و تسلیم و انفعال شرقی سوق دهد، ولی پایهٔ حکمت و قدرت هم می‌تواند باشد.

د. دین و عقیده به بقا و خلود

بالأخره، آن گونه که ما درک می‌کنیم، فلسفهٔ اسپینوزا معطوف به دوست داشتن این جهان است، با آنکه خود او در آن یکه و تنها زندگی کرده است؛ او هم مانند ایوب نمونه و مثال

۱۰۴. ویتمن. ۱۰۵. جمهوریت افلاطون، ۵۰۰.

* Amor Fati

۱۰۶. «مرد را ببین»، ص ۱۳۰. این بیشتر آرزوی نیچه بود نه عمل و اقدام او. ۱۰۷. [از شعر انگلیسی به شعر فارسی نقل شد. ـ م.] از مجموعهٔ «هایپریون»، ۲، ص ۲۰۳. ۱۰۸. کتاب «اخلاق»، قسمت ٤، قضیهٔ ٦٧.

قوم خویش بود و از خود می‌پرسید که چرا یک شخص درستکار یا یک قوم برگزیده باید زیر شکنجه و تبعید درآید و در معرض هرگونه بلا و انهدام قرار گیرد. تصور جهان به شکل جریان یک قانون کلی و تغییرناپذیر می‌توانست تا مدتی وی را آرام نگه دارد؛ ولی روح دینی عمیق او این جریان کور و کر را به یک امر تقریباً دوست‌داشتنی تبدیل کرد، او سعی کرد تا امیال خویش را با نظم کلی اشیاء درآمیزد تا تقریباً جزئی از اجزای غیرمشخص طبیعت گردد. «خیر اتّم در معرفت به وحدت روح است با تمام طبیعت.»[۱۰۹] حقیقت، تعین و تشخص ما ظاهری است؛ ما اجزای جریان عظیم سلسلهٔ علل و قوانین کلی هستیم، همه اجزاء خداییم؛ همگی صور فانی و اعتباری هستی‌ای هستیم که از ما بزرگتر و لایتناهی است، در حالی که ما زوال‌پذیریم. اجسام ما سلولهای جسم نژاد ماست و نژاد ما حادثهٔ کوچکی است از نمایش حزن‌انگیز زندگی؛ ارواح ما پرتو ضعیفی است از شعلهٔ ابدی؛ «روح ما تا آنجا که درک می‌کند حالت لایزالی از اندیشه است که معلول حالت دیگری از اندیشه است و آن هم به نوبهٔ خود معلول حالت دیگر الی غیرالنهایه و بدین ترتیب علم ابدی بی‌پایان الاهی را تشکیل می‌دهند،»[۱۱۰] در این وحدت وجود که شخص را با کل یکی می‌داند، روح شرقی دوباره به سخن درمی‌آید و ما صدای عمر خیام را می‌شنویم که می‌گوید «هرگز یکی را دو نگفته است»* و این شعر باستانی هندی به گوش ما می‌خورد: «بدانکه در تو و در کل فقط یک روح وجود دارد؛ افسانه‌ای را که جزء را از کل جدا می‌داند دور بینداز.»[۱۱۱] ثورو می‌گوید: «گاهی که در استخر والدن شناکنان این طرف و آن طرف می‌روم، حیات خود را فراموش می‌کنم و وارد هستی می‌شوم.»

خلود و بقای ما از آن جهت است که اجزاء یک کل هستیم. «روح انسان با فنای جسم بکلی فانی نمی‌شود بلکه قسمتی از آن باقی و مخلد می‌ماند.»[۱۱۲] این قسمت باقی و مخلد همان قسمتی است که اشیاء را از نظر ابدیت درک می‌کند،** این گونه درک و تعقل اشیاء هر

۱۰۹. «اصلاح قوهٔ مدرکه»، ص ۲۳۰. ۱۱۰. «اخلاق»، قسمت ۵، ص ۴۰، تبصره.

* گویا مقصود این رباعی است:

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز	ور راه عبادتت نرفتم هرگز
نومید نیم ز بارگاه کرمت	زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز

این رباعی، نه از خیام است و نه دلیل بر عقیدهٔ گویندهٔ آن به وحدت وجود؛ بلکه مقصود گوینده عدم شرک به خداست و اشاره به این آیهٔ «قرآن» است که «ان الله لایغفر ان یشرك به ویغفر الذنوب جمیعاً» و هرگز با افکار خیام مناسبت ندارد؛ بهترین شاهد را برای وحدت وجود شرقی از اشعار مولانا می‌توان جست مثل ابیات ذیل ــ م:

متحد بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق

۱۱۱. به نقل از پالک، ۱۶۹، ۱۴۵. ۱۱۲. اخلاق، قسمت ۵، قضیهٔ ۲۳.

** شبیه به آن است که حکمای ما برای تجرد قوهٔ عاقله و قوهٔ خیال استدلال کرده‌اند و مخصوصاً ملاصدرا نفوس ←

چه بیشتر باشد جاودانی بودن و بقای اندیشهٔ ما بیشتر است. ابهام و غموض افکار اسپینوزا در این قسمت از همه جا بیشتر است، با آنکه تفسیرهای مختلف بی‌شماری از گفته‌های وی به عمل آمده است، باز گفتار او به نحوی است که قابل تطبیق بر عقاید و افکار مختلف است. بعضی گفته‌اند مقصود او همان بقاء و خلودی است که جورج الیت گفته است یعنی حسن شهرت: آن کس که در نظر ما معقولتر و حسنش بیشتر است، خاطره‌اش در ذهن ما باقی خواهد ماند و پس از مرگ ما نیز این حسن شهرت تا ابد پایدار خواهد بود. گاهی به نظر می‌رسد که مقصود اسپینوزا خلود و بقای شخصی است و ممکن است علت آن، پیش‌بینی مرگ زودرس خویش باشد که وی را وادار کرده است تا خود را به این امید تسلی بخشد، امیدی که در دل همهٔ افراد بشر تا ابد خواهد جوشید.

مع‌ذلک او با اصرار تمام میان ابدیت و دوام فرق می‌گذارد: «اگر در افکار عامه دقت کنیم، خواهیم دید که وجداناً به بقای روح خود معتقدند؛ ولی آنها بقا و ابدیت را با هم خلط می‌کنند و آن را صفت قوهٔ خیال یا حافظه می‌دانند و معتقدند که حافظه یا خیال پس از مرگ باقی می‌ماند.»[۱۱۳] ولی اسپینوزا مانند ارسطو هنگامی که از خلود و بقا صحبت می‌کند، بقای حافظهٔ شخصی را منکر است. «روح فقط هنگامی که با جسم است می‌تواند تخیل کند یا چیزی را به خاطر بیاورد.»[۱۱۴] و نیز منکر جزای اخروی است: «کسانی که معتقدند خداوند به اعمال خیر آنها پاداش بزرگتری خواهد داد، از درک معنی فضیلت و عمل خیر دور افتاده‌اند و خود را به سخت‌ترین بردگی دچار کرده‌اند؛ زیرا در این صورت نفس فضیلت و عمل خیر و عبادت خدا را سعادت و بالاترین حریت ندانسته‌اند.»[۱۱۵] آخرین جملهٔ کتاب اسپینوزا چنین می‌گوید: «رحمت الاهی پاداش فضیلت نیست بلکه عین فضیلت است.» و شاید به همین طریق بتوان گفت که بقا و خلود پاداش روح متفکر و عالم نیست، بلکه عین علم و تفکر است؛ زیرا علم و تفکر گذشته را در حال حاضر می‌سازد و آینده را می‌بیند و بدین‌ترتیب از حدود تنگ زمان پا فراتر می‌گذارد و به دورنمایی می‌رسد که ماورای تغییراتی شبیه فانوس خیال است؛ چنین اندیشه و تفکری جاودانی است، زیرا در این صورت هر حقیقتی امری پایدار و جزئی از محصول ابدی انسان است که همواره بر او تأثیر و نفوذ می‌کند.

با این تبصره جدی و امیدوارکننده، کتاب اخلاق پایان می‌پذیرد. کمتر کتابی متضمن اینهمه اندیشه است و بر کمتر کتابی اینهمه شرح نوشته شده است و با اینهمه هنوز هم میدان تاخت و تاز تفسیرات گوناگون است.

اطفال و کسانی را که از درک کلیات عاجزند مجرد نمی‌داند و نیز رجوع شود به بحث «النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء» در «اسفار» و نظایر آن.ــم.

۱۱۳. قسمت ۵، قضیهٔ ٤، تبصره. ۱۱٤. قسمت ۵، قضیهٔ ۲۱. ۱۱۵. قسمت ۳، قضیهٔ ٤۹، تبصره.

ممکن است فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ او نادرست و علم‌النفس آن ناقص و الاهیات آن غیرمقنع و مبهم باشد، ولی روح کتاب وجوهر آن چنان است که اگر کسی آن را بخواند ممکن نیست که از ادای احترام خودداری کند. در خاتمهٔ کتاب، این روح عمیق با کلامی متواضعانه چنین جلوه می‌کند:

> به این ترتیب آنچه را که می‌خواستم از توانایی روح بر انفعالات و نفسانیات و نیز از اختیار و آزادی روح ثابت کنم، به پایان رساندم. از این بیانات معلوم شد که شخص عاقل تا چه پایه قوی است و تا چه حد از جاهلی که فقط دربند لذات و شهوات است نیرومندتر است. زیرا شخص جاهل نه تنها تحت تأثیر عوامل خارجی است بلکه چیزی از لذات حقیقی روح درک نمی‌کند. زندگی او با غفلت از نفس خویش و غفلت از خدا و اشیاء سپری می‌شود. به محض اینکه از اجرای شهوات می‌ماند از زندگی می‌ماند. برعکس مرد خردمند از آن جهت که خردمند است، بندرت دچار اضطراب روحی می‌گردد و از خود آگاه است و خدا را در ضمیر دارد و اشیاء را در ضرورت ابدی آنها درک می‌کند، او هیچ‌وقت از هستی نمی‌ماند و همواره از لذات معنوی روحی برخوردار است. با آنکه راهی را که نشان داده‌ام سخت است، ولی می‌توان پیدا کرد. واضح است که آنچه بندرت به‌دست می‌آید، پیدا کردن آن مشکل است. اگر آرامش و سلامت بدون اشکال در دست همه قرار گیرد کسی از آن محروم نمی‌ماند. هر چیز نفیس و عالی هم نادر است و هم به سختی به‌دست می‌آید.

۵. رسالهٔ سیاست

اینک آنچه از آثار اسپینوزا برای تجزیه و تحلیل باقی ماند، اثر غم‌انگیز او به نام «رسالهٔ سیاست» است؛ زیرا این کتاب محصول پخته‌ترین سنین عمر اسپینوزاست که ناگهان به علت مرگ زودرس وی ناتمام ماند. این رساله مختصر و در عین حال پرمغز است؛ تا آنجا که شخص حس می‌کند که با از میان‌رفتن فیلسوف در اوج قدرت فکریش چه وجود گرانبهایی از دست رفته است. در همان عصر که هابز سلطنت مطلقه را می‌ستود و طغیان مردم انگلیس را برضد پادشاه خود زشت و ناپسند می‌شمرد و میلتن برعکس از این شورش و طغیان تمجید می‌کرد، اسپینوزا، دوست دِویت جمهوریخواه، یک فلسفهٔ سیاسی ترتیب می‌داد که تعبیر آمال آزادیخواهانه و دموکراتیک مردم هلند در آن عصر بود و از جملهٔ سرچشمه‌های مهم جریان فکری شد که با روسو و انقلاب فرانسه به اوج خود رسید.

به عقیدهٔ اسپینوزا، هر فلسفهٔ سیاسی باید بر پایهٔ فرق میان روش طبیعی و اخلاقی استوار گردد، یعنی روشی که پیش از تشکیلات جامعه بوده و روشی که بعد از آن به‌وجود آمده است. به عقیدهٔ وی، مردم در روزگار پیشین در یک عزلت نسبی زندگی می‌کردند و قانون و تشکیلات اجتماعی در کار نبود. در آن زمان تصور حق و باطل، عدل و ظلم وجود نداشت و حق و قدرت یکی بود.

در حالت طبیعی، چیزی که بتوان آن را در نتیجهٔ قرارداد همگانی خیر یا شر نامید وجود نداشت، زیرا هر کسی در آن حالت فقط نفع خود را طالب بود و خیر و شر را برطبق میل وهوس خود و منافع خاص خود تعیین می‌کرد و خود را به موجب هیچ قانونی مسؤول هیچکس جز خود نمی‌دانست. بنابراین در چنین حالتی جرم و جنایت معنی ندارد؛ فقط در یک وضع و دولت اجتماعی مدنی که مفاهیم خیر و شر برطبق قرارداد عمومی تعیین گردیده است و هر کس خود را در برابر دولت مسؤول می‌داند، جرم و جنایت مفهوم پیدا می‌کند.[۱۱۶] ...قانون و نظم طبیعی که همهٔ مردم برطبق آن متولد شده‌اند و خیلی از مردم هم به موجب آن زندگی می‌کنند، چیزی را نهی و قدغن نمی‌کند مگر آنکه کسی خودش نخواهد یا توانایی انجام‌دادن آن را نداشته باشد، این چنین وضعی مخالف ستیزه و کینه و خشم و مکر و خیانت و به‌طور کلی مخالف آنچه شهوات اقتضا می‌کند، نیست.[۱۱۷]

با مشاهدهٔ رفتار دولتها، تصوری از این نظم طبیعت - یا بهتر بگوییم، بی‌نظمی آن- به‌دست می‌آید؛ «بشردوستی و خیرخواهی میان دولتها وجود ندارد»[۱۱۸]، زیرا قانون اخلاقی جایی می‌تواند عرض اندام کند که قدرت تشکیلاتی داشته باشد. «حقوق دول» در این حال همان است که در ابتدا حقوق اشخاص بوده (و هنوز هم غالباً هست)، یعنی قدرتها؛ و اینجاست که سیاستمداران با یک صداقت ناشی از غفلت، دول بزرگ را «قدرتهای بزرگ» می‌نامند. در میان انواع هم همین‌طور است، آنجا هم قانون و اخلاق وجود ندارد؛ نوعی از انواع با نوع دیگر هر چه بخواهد می‌کند.[۱۱۹]

ولی در میان افراد انسان احتیاج متقابل، اقتضای کمک متقابل می‌کند و این نظم طبیعی قدرت مبدل به نظر اخلاقی «حق» می‌گردد، «وحشت تنهایی در تمام افراد هست زیرا هیچکس به تنهایی قدرت دفاع از خویش و توانایی به‌دست آوردن ضروریات حیات خود را ندارد؛ از اینجا نتیجه می‌شود که مردم بالطبع به تشکیلات اجتماعی می‌گرایند.»[۱۲۰] برای اجتناب از خطر «اگر مردم متقابلاً به هم کمک نکنند، قدرت و نیروی یک مرد به‌سختی کافی تواند بود.»[۱۲۱] با این همه مردم بالطبیعه حاضر نیستند که در نظم اجتماعی متقابلاً گذشت و اغماضی داشته باشند، بلکه ترس از خطر موجب همکاری و تعاون می‌گردد و این همکاری بتدریج غرایز اجتماعی را نمو می‌دهد و تقویت می‌کند: «مردم مدنی بالطبع نیستند، بلکه باید برای آن آماده شوند.»[۱۲۲]

اغلب مردم از صمیم دل هواخواه انفراد و دشمن قوانین و عرف هستند: غرایز اجتماعی از غرایز فردی متأخرتر و ضعیفتر است و احتیاج به تقویت دارد؛ انسان چنانکه روسو با آن

۱۱۶. «اخلاق»، قسمت ٤، قضیهٔ ۳۷، تبصرهٔ ۲. ۱۱۷. «رسالهٔ سیاست»، فصل ۲. ۱۱۸. نقل از «بیسمارک». ۱۱۹. «اخلاق»، قسمت ٤، قضیهٔ ۳۷، تبصرهٔ ۱؛ و ضمیمه، قضیهٔ ۲۷.

۱۲۰. «رسالهٔ دین و دولت»، فصل ٦. ۱۲۱. «اخلاق»، قسمت ٤، قضیهٔ ۲۸. ۱۲۲. «رسالهٔ سیاست»، فصل ٦.

وضع اسف‌انگیز فرض می‌کند، فطرتاً خوب نیست ولی علاقه و دلبستگی بر اثر همکاری پیدا می‌شود اگرچه فقط در خانواده باشد که عبارت است از احساس محبت به شخص مهربان؛ و بعد حس نیکی و مهربانی و خیرخواهی مطلق به نوع به‌وجود می‌آید. ما آنچه را که شبیه خود ماست دوست داریم؛ «نه تنها به کسانی که دوست داریم دلسوزی و مهربانی می‌کنیم، بلکه دربارهٔ اشخاصی هم که فکر می‌کنیم شبیه ما هستند، این دلسوزی را روا می‌داریم.»[۱۲۳] از اینجا «تقلید و توالی عواطف»[۱۲۴] ناشی می‌شود و پس از آن مرحله‌ای از ضمیر و وجدان ظاهر می‌گردد. با اینهمه ضمیر و وجدان فطری نیست بلکه کسبی است و با سرزمینها و آب و هواهای مختلف فرق می‌کند.[۱۲۵] در ذهن شخص مترقی وجدان ذخیره‌ای از عادات اخلاقی صنف خود اوست و به این وسیله جامعه در قلب دشمن ــ یعنی روح انفرادی طبیعی ــ برای خود متحدی پیدا می‌کند.

در این توسعه و تکامل بتدریج قانون انفرادی قدرت، که در وضع طبیعی تحصیل شده بود، در تشکیلات اجتماعی تسلیم قدرت اخلاقی و مشروع عمومی می‌گردد. باز هم حق با قدرت است؛ ولی قدرت عمومی قدرت فرد را محدود می‌کند یعنی نظراً این قدرت را محدود به حقوق فرد می‌نماید، تا آنجا که قدرت خود را فقط وقتی می‌تواند اعمال کند که با آزادی دیگران سازگار باشد. جزئی از قدرت یا حکومت طبیعی شخصی تسلیم تشکیلات اجتماع می‌شود و در عوض آن قدرتی را که برای فرد باقی مانده است مستحکم می‌سازد و وسعت می‌دهد ــ مثلاً ما هنگام خشم از حق خشونت و اعمال زور صرف‌نظر می‌کنیم و در نتیجه از اعمال زور دیگران هنگام خشم آنان در امان می‌باشیم. قانون برای آن ضروری است که مردم اسیر احساسات و نفسانیاتند؛ اگر همهٔ مردم در خود حس مسؤولیت می‌کردند قانون امری زاید و بیهوده بود. قانون کامل در میان افراد همان نسبت و ارتباط را برقرار می‌سازد که عقل کامل در میان احساسات و انفعالات برقرار می‌کند. هماهنگی و سازگاری قوای متخاصم از انهدام جلوگیری می‌کند و قدرت عمومی را بالا می‌برد، همچنانکه در مابعدالطبیعه عقل نظم اشیاء را درک می‌کند و در اخلاق میان امیال و شهوات نظم و ترتیب برقرار می‌سازد، در سیاست هم میان افراد ایجاد نظم و ترتیب می‌نماید. دولت کامل آن است که اقتدارهای نابود کنندهٔ افراد را از میان ببرد؛ دولت کامل نباید آزادی را محدود کند مگر آن‌گاه که بخواهد آزادی بیشتری جانشین آن سازد.

> هدف نهایی دولت نه تسلط بر مردم باید باشد و نه محدود ساختن آنان از راه وحشت و ترس، بلکه باید هدف وی آزاد ساختن مردم از وحشت باشد تا بتوانند با اطمینان کامل بدون اینکه بر خود یا بر همسایه زیانی وارد سازند زندگی کنند. باز هم تکرار می‌کنم، هدف نهایی دولت این نیست که موجودات صاحب خرد و اندیشه را به چارپایان لایعقل

۱۲۳. «اخلاق»، قسمت ۳، قضیهٔ ۲۲، تبصره. ۱۲۴. همان قسمت، قضیهٔ ۲۷، تبصرهٔ ۱.
۱۲۵. قسمت ۳، ضمیمه، قضیهٔ ۲۷.

یا ماشین مبدل نماید، بلکه باید آنها را چنان آماده سازد که روح و جسمشان سالم و بی عیب به کار پردازند. این هدف عبارت از این است که مردم را به زندگی و عمل از روی عقل و فکر آزاد هدایت کند و نگذارد که قدرت مردم در راه کینه‌جویی و خشم و حیله‌سازی مصرف شود و به هم ظلم و ستم روا دارند. بنابراین غرض اصلی از دولت آزادی حقیقی است.[۱۲۶]

غرض از دولت آزادی است، زیرا عمل دولت سوق دادن جامعه به سوی پیشرفت و ترقی است، و ترقی منوط به استعداد و شایستگی است و استعداد و شایستگی در آزادی پرورش می‌یابد. ولی اگر قوانین پیشرفت و آزادی را خفه کردند چه باید کرد؟ اگر دولت مانند هر جسم آلی و مانند هر تشکیلاتی فقط طالب حفظ شخص خود باشد (یعنی کسانی که قدرت را به‌دست دارند سعی کنند که همیشه آن را در دست خود نگهدارند) و به ماشین سلطه و استثمار بدل شود، شخص چه باید بکند؟ اسپینوزا در پاسخ می‌گوید اگر بحث و اعتراض معقول و آزادی گفتار، که هر دو وسیلهٔ تغییرات بی سر و صدا هستند، اجازه داده شود باز باید به دولت مطیع بود اگر چه قوانین آن نادرست باشد. «من اعتراف می‌کنم که ممکن است گاهی از این آزادی عیوب و زیانهایی برخیزد؛ ولی کدام مسئله است که عاقلانه طرح شود ولی در عمل از آن سوء استفاده نشود.»[۱۲۷] قوانین مخالف آزادی گفتار هر قانونی را لغو و نابود می‌سازد، زیرا مردم قوانینی را که نتوانند انتقاد کنند احترام نمی‌گذارند.

هر چه دولت در منع آزادی گفتار بیشتر سعی کند، لجاجت و پافشاری مردم در مقاومت بیشتر می‌گردد. این مقاومت از طرف مردم لئیم و ممسک نیست، ...بلکه از طرف صاحبان تربیت عالی و اخلاق قوی و مردم با فضیلت است که به علت داشتن این صفات آزادی بیشتری به‌دست آورده‌اند. به‌طور کلی طبیعت مردم چنان است که اگر چیزی را حق دانستند ولی دولت آن را مخالف قانون شمرد، با بی صبری و سرسختی در برابر دولت مقاومت می‌کنند. ...در چنین حالتی نقض قانون و بی‌احترامی به‌آن را زشت نمی‌شمرند بلکه جایز می‌دانند و آنچه از دستشان در مخالفت با دولت برآید، کوتاهی نمی‌کنند.[۱۲۸] قوانینی که به سهولت و بدون خسارت به غیر قابل نقضند، بیهوده و مسخره‌اند. این گونه قوانین مخالف آزادی، شهوات، و نفسانیات را محدود نمی‌سازد بلکه تقویت می‌کند. الانسان حریص علی ما منع.*[۱۲۹]

اسپینوزا مانند یک فرد امریکایی خوب طرفدار قانون اساسی چنین نتیجه می‌گیرد: «اگر در محاکمات جنایی فقط اعمال را میزان و مقیاس قرار دهند و سخن و گفتار را کاملاً آزاد

۱۲۶. رسالهٔ «دربارهٔ دین و دولت»، فصل ۲۰. ۱۲۷. همان قسمت. ۱۲۸. ایضاً.
۱۲۹. «رسالهٔ سیاست»، فصل ۱۰.

* Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata

بگذارند، فتنه و فساد نمی‌تواند خود را در پشت پردهٔ حجت و بهانه‌های ظاهر پسند مخفی کند.»[۱۳۰]

هر چه تسلط دولت بر افکار کمتر باشد، به حال دولت و مردم بیشتر مفید خواهد بود. با آنکه اسپینوزا به لزوم حکومت و دولت معترف است، از آن متنفر است و می‌گوید که قدرت حتی مردم‌فسادناپذیررا فاسد می‌سازد (مگر به روبسپیر فسادناپذیر نمی‌گفتند؟) و به بسط قدرت دولت از ابدان و اعمال به ارواح و افکاربا اضطراب می‌نگرد زیرا چنین وضعی به پیشرفت و ترقی خاتمه می‌دهد و مرگ و نابودی جامعه را فراهم می‌سازد. از این‌رو وی منکر نظارت دولت بر تعلیم و تربیت است مخصوصاً در دانشگاهها. «آکادمیهایی که به خرج دولت تأسیس می‌گردند برای تربیت استعدادهای مردم نیست بلکه برای جلوگیری از آن است. ولی در دولتهای آزاد که تعلیم برای هر کس به مسؤولیت و خرج خودش آزاد است، علم و هنر تا آخرین درجه پیشرفت می‌کند.»[۱۳۱] راه میانه بین دانشگاههای دولتی و دانشگاههای شخصی کدام است؟ اسپینوزا این مسئله راحل نکرده است؛ زیرا ثروت شخصی در عصر او چندان نبود که تولید مشکلی کند. ظاهراً آرزوی او آن تعلیم عالی است که وقتی در یونان قدیم معمول بود، یعنی تعلیمی که از ناحیهٔ مؤسسات عمومی نبود بلکه از طرف افراد آزاد بود؛ مانند «سوفسطاییان» که از شهری به شهری می‌رفتند و آزادانه بدون نظارت افراد یا عامه تعلیم می‌دادند.

اگر این مقدمات فراهم شد، شکل حکومت چندان مهم نیست و اسپینوزا مزیّت ملایمی برای دموکراسی قائل است. هر یک از اشکال معمولی حکومت می‌تواند چنان تشکیل گردد «که افراد نفع عمومی را بر نفع خاص ترجیح دهند؛ این وظیفهٔ» مقنّن است.[۱۳۲] نظام سلطنتی کارآمد است امّا با سرکوبی و خشونت ملازمه دارد.

> تجربه نشان می‌دهد که برای صلح و اتحاد بهتر آن است که تمام قدرت را به دست یک تن بسپارند زیرا هیچ دولتی مانند حکومت ترکها، بدون تغییرات قابل ملاحظه، این‌قدر دوام نکرده است. از طرف دیگر عمر حکومتهای ملّی و دموکراسی خیلی کم بوده است و فتنه و آشوب هم در آن بیشتر رخ داده‌است. با اینهمه، اگر بردگی و توحش و ستمکاری را بتوان صلح و اتحاد نامید، چیزی بدتر از صلح و اتحاد نیست. شکی نیست که گاهی جنگ و نزاعی که میان پدر و پسر رخ می‌دهد سخت‌تر از آن است که بین مولا و برده درمی‌گیرد. مع‌ذلک اگر حق پدری و فرزندی را به حق خواجگی و بندگی بدل کنند، وضع اقتصادی خانواده بهتر نخواهد شد. پس آنچه در زیر حکومت فردی و استبدادی به‌دست می‌آید بندگی است نه صلح و امنیت.[۱۳۳]

۱۳۰. دیباچهٔ «رسالهٔ دین و دولت». ۱۳۱. «رسالهٔ سیاست»، فصل ۸. ۱۳۲. «رسالهٔ دین و دولت»، فصل ۱۷. ۱۳۳. «رسالهٔ سیاست»، فصل ٦.

به این بیان سخنی چند دربارهٔ سیاست استثار اضافه می‌کند:

> کسانی که تشنهٔ حکومت استبدادی هستند، دائماً می‌گویند که نفع دولت در این است که امور آن را در نهان اداره کنند. ولی هر چه بیشتر در پشت پردهٔ نفع دولت و عامه استدلال کنند بیشتر به بندگی مردم و ستم بر آنان نقشه می‌کشند. اگر دشمن از اسرار دولت آگاه شود بهتر از آن است که اسرار خبیث و شیطانی دولت جبار و استبدادی از نظر مردم نهان بماند. کسانی که امور مردم را در نهان اداره می‌کنند آنها را به‌طور مطلق در زیر یوغ قدرت خود نگاه می‌دارند و اگر هنگام جنگ برضد دشمن نقشه می‌کشند، هنگام صلح برضد مردم توطئه می‌کنند.[۱۳۴]

دموکراسی معقولترین شکل حکومت است. زیرا در این حکومت «هر کسی حاضر است که دولت بر اعمال او نظارت کند ولی اجازه نمی‌دهد که دولت بر افکار و اندیشهٔ او مسلط شود؛ یعنی چون همه کس یکسان فکر نمی‌کنند، رأی اکثریت (در اعمال نه افکار) قدرت قانونی پیدا می‌کند.»[۱۳۵] پایهٔ قشون در حکومت دموکراسی باید بر روی خدمت سربازی عمومی باشد و مردم هنگام صلح اسلحهٔ خود را نگه دارند؛[۱۳۶] پایهٔ مالی او نیز بر روی مالیات شخصی باید باشد.[۱۳۷] عیب دموکراسی در این است که می‌کوشد تا قدرت را معتدل سازد و برای اجتناب از این، راهی نیست جز آنکه خدمات را به مردم صاحب «مهارت و شایستگی تربیت شده»[۱۳۸] بسپارند. عدد و اکثریت به تنهایی نمی‌تواند ایجاد خرد و حکمت کند و ممکن است بهترین خدمات را به کسی بسپارد که بالاترین تملق و چاپلوسی را داشته باشد. «چون وضع اکثریت همیشه ناپایدار است، کسانی را که این کار را آزموده‌اند مجبور می‌کند که خود را کنار بکشند؛ زیرا اکثریت عامه با احساسات رام می‌شوند نه با عقل.»[۱۳۹] از این جهت حکومت دموکراسی در معرض عوام‌فریبانی قرار می‌گیرد که هر یک پس از دیگری مدت کوتاهی به حکومت می‌رسند؛ و مردم شایسته نمی‌خواهند نام خود را در جدولهایی ثبت کنند که حکم دربارهٔ آن با اشخاص پایینتر است.[۱۴۰] دیر یا زود مردم شایسته‌تر و کافی‌تر برضد چنین روشی اقدام می‌کنند، گرچه در اقلیت باشند. «به عقیدهٔ من از اینجاست که حکومتهای دموکراسی تبدیل به حکومتهای اشرافی می‌شود و این حکومتها نیز به طول زمان به حکومت مطلقه بدل می‌گردد.»[۱۴۱] بالأخره مردم استبداد را به هرج و مرج ترجیح می‌دهند. تساوی در قدرت وضع ناپایداری است، مردم طبیعتاً یکسان نیستند؛ و «آنکه می‌خواهد در میان نامساویها مساوات برقرار کند،

۱۳۴. «رسالهٔ سیاست»، فصل ۷. ۱۳۵. «رسالهٔ دین ودولت»، فصل ۲۰. ۱۳۶. «رسالهٔ سیاست»، فصل ۷.

۱۳۷. «تمام‌مزارع و زمینها و (اگر ادارهٔ آن ممکن باشد) تمام خانه‌ها باید ملک عمومی باشد، ... و سالانه به مردم اجاره داده شود؛ ...بدین جهت مردم در زمان صلح از پرداخت مالیات معاف می‌شوند.» «رسالهٔ سیاست»، فصل ۶. ۱۳۸. «رسالهٔ دین ودولت»، فصل ۱۳. ۱۳۹. «همان»، فصل ۱۷.

۱۴۰. «اخلاق»، قسمت ٤، قضیهٔ ۵۸، تبصره. ۱۴۱. «رسالهٔ سیاست»، فصل ۸.

طالب امر پوچی است.» دموکراسی باید مسئلهٔ دیگری را حل کند و آن اینکه چگونه جدول بهترین و با استعدادترین اشخاص را تهیه کند تا مردم از میان آن شایسته‌ترین و با تربیت‌ترین افراد را انتخاب نمایند تا زمام حکومت مردم را به‌دست گیرند.

کسی چه می‌داند که نبوغ اسپینوزا این مسئلهٔ عمدهٔ سیاسی دنیای جدید را با چه روشی حل می‌کرد و کتاب خود را چگونه پایان می‌داد؟ ولی آنچه ما از این رساله در دست داریم فقط نخستین فیضان فکر او در این باب است. هنگامی که فصل دموکراسی این کتاب را می‌نوشت وفات یافت.

۶. نفوذ و تأثیر اسپینوزا

«اسپینوزا نمی‌خواست یک فرقهٔ مذهبی تأسیس کند و تأسیس هم نکرد»[۱۴۲]؛ با اینهمه تمام فلسفه‌ها از اندیشهٔ وی لبریز است.

در طی نسلی که پس از مرگ اسپینوزا می‌زیست، نام وی با تنفر و انزجار توأم بود؛ حتی هیوم فلسفهٔ او را «فرضیات زشت و ناپسند» می‌شمارد؛ لسینگ می‌گوید: «مردم از اسپینوزا چنان یاد می‌کردند که گویی از سگ مرده یاد می‌کنند.»

لسینگ نام او را زنده کرد و مایهٔ اشتهار او گردید. این نقاد بزرگ در مکالمهٔ معروفی که در سال ۱۷۸۰ با یاکوبی به‌عمل آورد[۱۴۳] وی را به حیرت انداخت؛ زیرا اظهار کرد که در سنین کهولت و پختگی پیرو اسپینوزا شده است و تأکید کرد که «فلسفه‌ای جز فلسفهٔ اسپینوزا وجود ندارد.» عشق او به اسپینوزا، دوستی وی را با موزس مندلسون مستحکم کرد و در نمایشنامهٔ بزرگ خود به نام «ناتان خردمند» تصوری را که این دوست تاجر با فیلسوف متوفی در ذهن او گذاشته بودند در یک قالب آمیخت و یهودی ایدئالی را نشان داد. چند سال بعد «هردر» کتابی نوشت به نام «سخنی چند دربارهٔ فلسفهٔ اسپینوزا» و در آن نظر علمای الاهیات آزادیخواه را به کتاب «اخلاق» اسپینوزا جلب کرد. شلایرماخر که در رأس این مکتب بود، از «اسپینوزای مقدس و تکفیرشده» سخن گفت و نوالیس شاعر کاتولیک او را «مست خدا» نامید.

در این میان یاکوبی توجّه گوته را به سوی اسپینوزا معطوف داشت. این شاعر بزرگ به ما می‌گوید که پس از خواندن کتاب «اخلاق» اسپینوزا به آن ایمان آورد؛[۱۴۴] مسلماً این همان فلسفه‌ای بود که روح عمیق او در جستجوی آن بود و از آن به بعد شعر و نثر او تحت تأثیر آن قرار گرفت. در این کتاب بود که او یاد گرفت که باید حدود و قیودی را که طبیعت

۱۴۲. پالک، ۷۹. ۱۴۳. تمام این مکالمه در کتاب ویلیس درج شده است.

۱۴۴. براندس در کتاب «جریانات مهم ادبی در قرن نوزدهم»؛ چاپ نیویورک، ۱۹۰۵؛ ج ۶، ص ۱۰. مقایسه شود با کتاب «ولفگانگ گوته» از همان مؤلف، نیویورک ۱۹۲۴؛ ج ۱، صص ۷ــ ۴۳۲.

بردست و پای ما گذاشته است، پذیرفت. آنجا که از رمانتیسیسم وحشی «گوتس» و «ورتر» به شعر کلاسیک اواخر عمر خود روی آورد، تا اندازه‌ای تحت تأثیر نفس ملایم اسپینوزا قرار گرفته بود.

فیخته و شلینگ و هگل با درآمیختن فلسفهٔ اسپینوزا با بحث معرفت کانت طرق مختلف وحدت وجود را به‌وجود آوردند. آنجا که فیخته از «من» حرف می‌زند یا شوپنهاور از «ارادهٔ زندگی» سخن می‌گوید و نیچه از «ارادهٔ قدرت» و برگسون از «نشاط و نیروی حیاتی» دم می‌زنند، همه از «کوشش برای حفظ نفس»* اسپینوزا الهام گرفته‌اند. هگل اعتراض می‌کند که فلسفهٔ اسپینوزا خالی از فروغ حیات بوده و خشن و زمخت است. امّا وی از عنصر و مادهٔ نشاطی و حرکتی آن غافل بوده و فقط آن تصور عظیم خدا را به شکل قانون و اصلی کلی به خاطر داشته است که به خود تخصیص داده و «عقل مطلق» را بر پایهٔ آن نهاده است. ولی در جای دیگر با صفا و صداقت بیشتری می‌گوید: «برای فیلسوف شدن لازم است اوّل اسپینوزا را خواند.»

در انگلستان نفوذ اسپینوزا در عصر نهضت انقلابی بالا گرفت و شورشیان جوان مانند کولریج، و وردزورث دربارهٔ «سپای-نوزا»** سخن می‌گفتند (سپای-نوزا به انگلیسی یعنی شم جاسوسی؛ زیرا دلیل جاسوسانی که مراقب انقلابیون بودند، شمّ جاسوسی خودشان بود) و چنان به گرمی از او یاد می‌کردند که روشنفکران روسی در روزهای آرام***. کولریج مهمانان خود را با مکالمات دربارهٔ اسپینوزا سرگرم می‌کرد و وردزورث در اشعار معروف ذیل مایه‌ای از اندیشهٔ این فیلسوف گرفته است:

آنچه در نور شفق محسوس است — یا که اندر دل اقیانوس است
یا که اندر نفس باد صباست — یا در این گنبد سبز میناست
جوشش جان که درون بشر است — که به هرفکر و خرد راهبر است
تار و پود همهٔ اشیا اوست — خرد و فکر ازو در تک و پوست

«شلی» رسالهٔ «دین و دولت» را درحواشی اصلی «ملکهٔ‌مب» گنجانید و شروع به ترجمهٔ آن کرد و بایرن وعده داد که دیباچه‌ای بر آن بنویسد. قطعه‌ای از نسخهٔ خطی از این ترجمه به‌دست سی. اس. میدلتن افتاد که خیال کرد اثر خود «شلی» است و دربارهٔ آن گفت: «مطالعات دانشجویی است که شایستهٔ انتشار کامل نیست.» در زمانهای متأخرتر و روشنتر جورج الیت کتاب «اخلاق» را ترجمه کرد ولی به چاپ نرسانید. ممکن است آنجا که اسپنسر از «نشناختنی» سخن می‌گوید مدیون اسپینوزا باشد و آن را از راه دوستی

* Contatus ses preservandi
** Spy - nosa
*** Y Narod

که با این داستان‌نویس داشته کسب کرده است. بلفرت بَکس می‌گوید: «عدهٔ اشخاص عالیمقام که امروز می‌گویند فلسفهٔ اسپینوزا لُب و خلاصهٔ علم جدید است، کم نیست.»

شاید علت نفوذ اسپینوزا در آن باشد که قابل تأویلات مختلف است و در هر بار خواندن افکار تازه‌ای به‌دست می‌دهد. هر کلام عمیقی برای اشخاص مختلف معانی مختلف ایجاد می‌کند. دربارهٔ اسپینوزا می‌توان سخنی را که در «کتاب جامعهٔ» عهد عتیق دربارهٔ حکمت گفته شده است، به یاد آورد: «انسانِ نخستین نتوانست آن را کاملاً بفهمد و آخرین انسان نیز نخواهد توانست آن را به‌دست بیاورد؛ زیرا معانی آن از دریاها پهنتر و از ژرفترین مغاکها عمیقتر است.»

دو قرن پس از مرگ اسپینوزا برای بر پا کردن مجسمه‌ای از او در لاهه اعاناتی جمع کردند. از هر گوشهٔ جهان که ازعلم و دانش برخوردار بود در این امر شرکت جستند. هیچ ساختمانی بر پایهٔ اینهمه عشق و محبت بنا نشده است. در ۱۸۸۲ از آن پرده برداشتند و ارنست رنان سخنان خود را با جملاتی پایان داد که شایسته است ما نیز به همان پایان دهیم: «خوار و زبون باد آنکه هنگام عبور از اینجا به این قیافهٔ نجیب و متفکر ناسزا بگوید. سزای او همان جهل اوست که سزای همهٔ جاهلان است و قصور او در ادراک الوهیت بدترین کیفر اوست. این مرد، از روی این پایهٔ سنگی به تمام مردم جهان راه خوشبختی را نشان می‌دهد و هرکه از این راه برود به آن خواهد رسید. سیاحان متفکر که در قرون آینده از اینجا خواهند گذشت در دل خود خواهند گفت: 'شاید حقیقی‌ترین مظهر خدا در اینجا تجلی کرده است.'»[۱۴۵]

۱۴۵. «کتاب اخلاق»، نشریات اوریمن مقدمهٔ xxii ، پانوشت.

فصل پنجم

ولتر و عصر روشنگری فرانسه

۱. پاریس: نمایشنامهٔ اودیپ

در سال ۱۷۴۲ در پاریس ولتر به مادموازل دو منیل در مجمعی که برای بررسی نمایش «مروپ» اثر خود او تشکیل شده بود، فشار وارد می‌آورد تا چنان بازی کند که به اوج تراژدی برسد. خانم مزبور با لحن شکایت و اعتراض می‌گفت که برای وصول به چنین مقصودی راهی نیست جز آنکه کسی دارای قدرت شیطانی باشد. ولتر در پاسخ اعتراض چنین گفت: «همین‌طور هم هست، شما برای موفقیت در هر هنری باید قدرت شیطانی داشته باشید.»[1] حتی منتقدین و دشمنان او معترفند که ولتر کاملاً دارای چنین قدرتی بود. سنت-بوو می‌گفت: «شیطان در کالبد او رفته بود»[2]، و دومستر می‌گفت که او کسی است که «تمام نیروهای جهنمی در اختیار او بود.»[3]

ولتر قیافهٔ جالبی نداشت، زشت و خودخواه و سبک و وقیح و بی‌اعتنا، حتی بی‌ادب بود و بدین‌ترتیب عیوب زمان خود و صنف خود را داشت و چیزی از این عیوب را کم نداشت. با اینهمه بی‌اندازه مهربان و خوش‌محضر بود و درراه کمک به دوستان از بذل مال و نیرو دریغ نداشت. در نابود ساختن دشمنان خویش نیز همین‌طور بود؛ چنانکه می‌توانست با یک نوک قلم خصم را از پا درآورد و مع‌ذلک همین که دشمن نخستین قدم را برای آشتی برمی‌داشت وی تسلیم می‌شد، مردی بود جامع اضداد.

ولی حقیقت ولتر غیر از اینها بود و این صفات خوب و بد همه در درجهٔ دوّم قرار داشتند. او هوشی سرشار و بی‌پایان و تابناک داشت. آثار او نود و نُه جلد است که در هر صفحه‌ای روشنی و فایدهٔ تازه‌ای است و چنان به چابکی و تهور موضوعهای عالم را یک به یک از نظر می‌گذراند که گویی دایرةالمعارفی در جلو انسان است. «کار من این است که آنچه را می‌اندیشم بگویم»[4]؛ و هر چه اندیشیده است ارزش گفتن داشته است و آنچه را گفته

۱. تلنتایر در «زندگی ولتر»، طبع سوم، ص ۱۴۵. ۲. «رجال قرن هیجدهم»، چاپ نیویورک، ۱۹۰۵؛ ج ۱، ص ۱۹۶. ۳. «جریانات مهم ادبی قرن نوزدهم»، ج ۳، ص ۱۰۷. ۴. تلنتایر، ص ۳۲.

بی نهایت خوب گفته است. اگر ما گفته های او را حالا زیاد نمی‌خوانیم (با آنکه اشخاصی مانند آناتول فرانس مایهٔ دقت و لطافت و حکمت خود را از مطالعهٔ صفحات او گرفته اند)، برای آن است که جنگهای دینی و کلامی که او در آن روز بر پا کرده بود، امروزه مورد توجه ما نیست. شاید ما به میدان مبارزهٔ دیگری قدم گذاشته ایم و اقتصادیات زندگی امروز ما را چنان سرگرم کرده است که مجال مطالعهٔ جغرافیای عالم آخرت را نداریم. پیروزی قطعی ولتر بر کلیسا و خرافات، نتایجی را که آن روز زنده و جاندار به نظر می‌رسید، امروز مرده و بیجان ساخته است. قسمت عمدهٔ شهرت او ناشی از مکالمات اوست که بر هیچکس قابل تقلید نبود؛ چنانکه مثل لاتینی می‌گوید: «نوشته ها می‌ماند و گفته ها می‌پرد»*؛ هر چه به زبان گفته شده است پریده است و گفته های بالدار ولتر نیز همین طور. آنچه برای ما مانده است گوشت ولتر است و از جان آتشین ملکوتی او کمی به دست ما رسیده است. با اینهمه با آنکه از دوربینهای زمان به او نگاه می‌کنیم و او را از پشت پردهٔ ابهام و تاریکی می‌بینیم چه روح بزرگی به نظر می‌آید! «هوش محضی که خشم را به شوخی و آتش را به روشنی مبدل می‌ساخت»[۵]؛ «آفریده‌ای بود مرکب از شعله و هوا و از هر موجود زنده‌ای سبک‌خیزتر؛ ذرات اثیری او از ذرات دیگر مردم جنبنده‌تر بود، ساختمان مغزی هیچکس به ظرافت مغز او نبود و هیچکس چنین تعادل دقیق و در عین حال متغیر نداشت.»[۶] آیا می‌توان گفت که او صاحب بزرگترین نیروی ذهنی تمام تاریخ بود؟

مسلّم است که او از هر یک از افراد معاصر خود بیشتر کار کرد و اثر بیشتر به جا گذاشت. می‌گفت: «اشتغال نداشتن به کار با زنده نبودن یکی است. همهٔ مردم خوبند بجز مردم تنبل.» منشی او می‌گفت که او فقط به وقت خود بخل می‌ورزید.[۷] «آنکه می‌خواهد زندگی را در این جهان بر خود هموار سازد باید تا آنجا که می‌تواند کار کند... هر چه سن من بیشتر می‌شود، بیشتر به لزوم کار پی می‌برم. کار در طول جریان خود بزرگترین سرگرمیها می‌گردد و جای همهٔ آرزوها و احلام و رؤیاهای زندگی را می‌گیرد.»[۸] «اگر نمی‌خواهید خودکشی کنید همیشه خود را به کاری سرگرم کنید.»[۹]

گویی همیشه خودکشی در قصد او بود، زیرا همیشه سرگرم کار بود. «او مملو از حیات و زندگی بود؛ زیرا جهانی را از حیات و زندگی خود مالامال ساخت.»[۱۰] او در یکی از بزرگترین قرنها می‌زیست (۱۷۷۸ ــ ۱٦۹٤)، و روح و جوهر زمان خویش بود. ویکتور هوگو می‌گوید: «نام ولتر مشخص و مبین تمام قرن هیجدهم است.»[۱۱] ایتالیا دورهٔ رنسانس و

* scripta manent, verba volant

۵. جی. م. رابرتسن، در کتاب «ولتر»؛ چاپ لندن، ۱۹۲۲؛ ص ٦۷. ٦. «تن» در کتاب «حکومت پیشین»؛ نیویورک، ۱۸۷٦؛ ص ۲٦۲. ۷. «داستانها»؛ اثر ولتر، نیویورک ۱۸۸۹؛ ص ۱۲. ۸. سنت-بوو، ج ۱، ص ۲۲٦. ۹. تلنتایر، ۹۳. ۱۰. مورلی، در کتاب «ولتر»؛ لندن، ۱۸۷۸؛ ص ۱٤.

۱۱. خطابهٔ صدمین سال وفات ولتر.

آلمان «عهد اصلاح» دارد ولی فرانسه ولتر دارد؛ او هم رنسانس و هم عهد اصلاح و هم نیمی از انقلاب فرانسه بود. تشکیک ضد تشکیک مونتنی و روح مسخرهٔ دنیوی و سالم رابله در او جمع بود؛ شدت و تأثیر مبارزهٔ او با خرافات و فساد، از مبارزات لوتر و اراسموس و کالون و ناکس و ملانشتون بیشتر بود؛ او با میرابو و دانتون و مارا و روبسپیر باروتی ساخت که حکومت کهن را منفجر کرد. لامارتین می‌گوید: «اگر بخواهیم دربارهٔ اشخاص از روی آنچه انجام داده‌اند حکم کنیم، ولتر بدون منازع بزرگترین نویسندهٔ اروپا در قرون جدید است ... قضا عمر او را هشتاد و سه سال تعیین کرد که در طی آن به آهستگی ترکیب فاسد عصر خود را از هم گسیخت؛ او برای مبارزه با زمان خویش، وقت کافی در اختیار داشت و هنگامی از پا درآمد که فاتح شده بود.»[۱۲]

نه، هرگز نویسنده‌ای در حیات خود چنین نفوذی نداشته است. با آنکه حبس و تبعیدش کردند و هواخواهان کلیسا و دولت تقریباً همهٔ کتب او را غدغن نمودند، به خشونت و قهر راهی برای آنچه در نظر او حقیقت بود باز کرد. تا آنجا که سلاطین و امرا و پاپها تسلیم رأی او شدند و تخت و تاج سلطنتها در پیش او به لرزه درآمد و نیمی از مردم جهان همیشه مترصد بودند که هر کلمه‌ای را که از ذهن و قلم او خارج می‌شود بربایند.

ولتر در عصری می‌زیست که همه چیز در طلب مخربی بود تا بنیان کهن را براندازد. نیچه می‌گوید: «لازم بود که شیرهای خندانی قدم به میدان نهند، بنابراین ولتر آمد و با خنده همه چیز را نابود کرد.»[۱۳] انتقال دامنه‌داری از وضع سیاسی و اقتصادی حکومت اشرافی فئودال به حکومت طبقهٔ متوسط، در جریان بود و روسو و ولتر منادی این انتقال بودند. اگر طبقه‌ای از طبقات اجتماع قیام کند ولی رسوم و قوانین موجود را مانع سر راه خود ببیند، عقل را به جنگ قوانین می‌فرستد؛ چنانکه درفرد نیز شهوات و امیال مخالف، فکر و اندیشه را به کمک می‌طلبند. به همین ترتیب، طبقهٔ ثروتمند متوسط در فرانسه بر اصول عقلی ولتر و طرفداری از طبیعت روسو تکیه کرد. برای سست کردن پایهٔ رسوم و عادات کهن لازم بود که احساس و اندیشه را تقویت کنند و جانی نو ببخشند و برای آنکه انقلاب عظیم صورت بگیرد، می‌بایست اذهان مردم را برای آزمایش و تغییرات آماده سازند. ولتر و روسو علل انقلاب نبودند؛ بلکه هم ولتر و روسو و هم انقلاب کبیر فرانسه با هم نتایج قوایی بودند که در زیر سطح سیاسی و اجتماعی زندگی مردم فرانسه در جوشش و غلیان بود؛ آنها روشناییهایی بودند که معمولاً با حریق و آتشفشان همراه است. نسبت فلسفه به تاریخ، نسبت عقل به امیال و خواهشهای نفسانی است: در هر دو حالت جریان ناآگاه باطنی، اندیشهٔ آگاه ظاهری را معین و مرتب می‌کند.

ولی نباید مبالغهٔ فلاسفه را در تأثیر فلسفه بر تاریخ زیاد بی اهمیت جلوه دهیم. هنگامی

۱۲. «داستانها»، صص vi و ix. ۱۳. براندس، ۵۷.

که لویی شانزدهم در «تمپل» محبوس بود و آثار ولتر و روسو را مطالعه می‌کرد، گفت: «این دو نفر فرانسه را بر باد دادند،»[۱۴] یعنی سلطنت و تاج و تخت او را. ناپلئون می‌گفت: «اگر خانوادهٔ سلطنتی بوربون بر نوشته ها و کتب نظارت می‌کردند، می‌توانستند خود را حفظ کنند. پیشرفت توپخانه رژیم فئودال را از میان برداشت؛ مرکب و قلم نیز تشکیلات اجتماعی جدید را به هم خواهد زد.»[۱۵] ولتر می‌گفت: «کتابها بر عالم یا لااقل بر اقوامی که خواندن و نوشتن می‌دانند حکومت می‌کنند، اقوام دیگر ارزشی ندارند.» «هیچ چیز مانند تعلیم و تربیت آزادکننده نیست،» و به همین جهت بود که او وظیفهٔ آزادساختن فرانسه را به عهده گرفت. «اگر قومی به تفکر آغاز کرد، نمی‌توان او را متوقف ساخت.»[۱۶] فرانسه هم با ولتر به تفکر آغاز کرده بود.

ولتر، که نام حقیقی او فرانسوا ماری آروئه بود، در سال ۱٦۹٤ در پاریس به دنیا آمد. پدر او صاحب دفتر اسناد رسمی بود و زندگی راحتی داشت. مادر او تا اندازه‌ای از طبقهٔ اشراف بود. شاید هوش و تندخلقی را از پدر و سبکی و حاضرجوابی را از مادرش به ارث برده بود. تولد او با رنج و زحمت توأم بود: مادرش پس از تولد او مُرد و خود او چنان لاغر و پژمرده به نظر می‌رسید که دایهٔ او گفت وی بیش از یک روز زنده نخواهد ماند. ولی او کمی اشتباه کرده بود، زیرا ولتر تقریباً هشتاد و چهار سال زندگی کرد و در طی این مدت جسم ناتوان او مایهٔ رنج و عذاب روح نیرومند وی بود.

برادر بزرگتری داشت به نام آرمان که برای او سرمشق تربیت می‌توانست باشد. او جوان مقدسی بود که علاقهٔ شدیدی به فرقهٔ مذهبی ژانسنیسم* پیدا کرد و همواره در آرزوی آن بود که در راه عقیدهٔ خود شربت شهادت بنوشد. هنگامی که یکی از دوستان وی را نصیحت کرد تا راه عاقلانه‌ای در پیش گیرد، در پاسخ گفت: «اگر خودت نمی‌خواهی بالای دار بروی لااقل دیگران را منع مکن.» پدرش می‌گفت که دو پسر دیوانه دارد یکی در نظم و دیگری در نثر. فرانسوا به محض اینکه نوشتن نام خود را فرا گرفت، شروع به شعر گفتن کرد و به همین جهت پدر او که مرد عمل بود گفت از او خیری برنخواهد خاست.

ولی نینون دو لانکلو، که زن معروفه‌ای بود و در همان شهر کوچک که خانوادهٔ آروئه پس از تولد فرانسوا به آن آمده بودند می‌زیست، از پیشانی فرانسوا علایم بزرگی و نبوغ را برخواند و وصیت کرد که پس از مرگ او دوهزار فرانک برای خرید کتاب به فرانسوا بدهند. معلومات و اطلاعات اوّلیهٔ ولتر از همین کتابها و از یک کشیش عیاش سرچشمه گرفت.

۱٤. تلنتایر، ۵۲٦. ۱۵. برتو در کتاب «ناپلئون از سخنان خود او»؛ شیکاگو، ۱۹۱٦؛ ص ٦۳.
۱٦. تلنتایر، ۱۰۱.

* Jansenisme، فرقهٔ مذهبی که مؤسس آن ژانسنیوس از علمای دین مملکت هلند بود (۱٦۳۸ــ ۱۵۸۵). لوئی چهاردهم به تخریب مرکز تبلیغ آنان فرمان داد. ـــم.

این کشیش (که ذاتاً مانند ژروم کوانیار * بود) در همان حال که دعا و نماز را به وی یاد داد، راه شک و تردید را نیز آموخت. معلمان بعدی او ژزوئیت‌ها بودند که وسیلهٔ تشکیک در عقاید را در دسترس او گذاشتند، یعنی راه جدل را به وی آموختند— هنر اثبات همه چیز و اعتقاد نداشتن به هیچ چیز. فرانسوا در استدلال مهارت یافت و هنگامی که کودکان در کوچه بازی می‌کردند او در دوازده سالگی با علما در مسائل کلام و الاهیات بحث می‌کرد. چون وقت آن فرا رسید که خود زندگی خویش را تأمین کند، به پدرش گفت که می‌خواهد ادبیات را پیشهٔ خود سازد. پدر که از این موضوع ناراحت شده بود گفت: «ادبیات شغل کسانی است که به درد اجتماع نمی‌خورند و سربار آشنایان خود هستند و از گرسنگی جان می‌سپارند.» هر که نگاه می‌کرد می‌توانست ببیند که چگونه هنر از تندی و صلابت سخنان او می‌لرزد. بدین ترتیب فرانسوا راه ادبیات را پیش گرفت.

او فقط جوان ساکت و اهل مطالعه نبود؛ تا نیمه شب در خانهٔ دیگران به سر می‌برد. شبها در بیرون با عیاشان شهر به سر می‌برد و از دستورها و قوانین سر پیچی می‌کرد. پدرش به تنگ آمد و او را به شهر کان پیش یکی از خویشان خود فرستاد و تأکید کرد که نباید او را آزاد بگذارند. ولی مراقب او تحت تأثیر هوش و حضور ذهن او قرار گرفت و او را به حال خود گذاشت. پس از حبس نوبت تبعید رسید. پدر او وی را با سفیر فرانسه به شهر لاهه فرستاد و تقاضا کرد که بشدت مراقب این جوان خیره‌سر باشند؛ ولی فرانسوا ناگهان دچار عشق دختر جوانی به نام پمپت گردید و در خفا دائماً با او ملاقات می‌کرد و نامه‌های عاشقانه می‌نوشت که همه به این جمله ختم می‌گردید: «من محققاً همیشه تو را دوست خواهم داشت.» قضیه کشف شد و او را به خانهٔ خود فرستادند. پمپت هفته‌ها از خاطر او محو نمی‌شد.

در سال ۱۷۱۵ در غرور جوانی و بیست و یک سالگی به پاریس رفت، درست در همان وقتی که لویی چهاردهم وفات یافت. جانشین او صغیر بود و نمی‌توانست فرانسه و پاریس را اداره کند. قدرت به دست نایب‌السلطنه افتاد و در این دورهٔ فترت عیش و فسق و فجور بر پایتخت جهان حکمفرمایی می‌کرد و آروئهٔ جوان نیز به همین خط افتاد. به زودی به عنوان یک جوان باهوش و لاقید شهرت یافت. هنگامی که نایب‌السلطنه برای صرفه‌جویی نیمی از اسبهایی را که اصطبل سلطنتی را پر کرده بودند به فروش رسانید، فرانسوا خاطرنشان ساخت که بهتر آن بود که نیمی از خرانی را که دربار را پر کرده‌اند از خدمت معاف دارند. بالأخره هر نکتهٔ نیش‌دار و پرمعنی که در پاریس شهرت می‌یافت به ولتر نسبت داده می‌شد و از بخت بد دو شعر به او نسبت دادند که در آن نایب‌السلطنه را متهم ساخته بود که می‌خواهد خود تخت و تاج را مالک شود. نایب‌السلطنه به خشم درآمد و روزی که او را در پارک ملاقات کرد گفت: «آقای آروئه من شرط می‌بندم که تو را به جایی بفرستم که تا کنون

* قهرمان یکی از داستانهای آناتول فرانس—م.

ندیده‌ای.» «کجاست؟» «درون باستیل.» آروئه روز بعد، ۱۶ آوریل ۱۷۱۷، درون باستیل را دید.

هنگامی که در باستیل بود، به علت نامعلومی نام مستعار «ولتر»[۱۷] را برگزید و بالأخره جداً به شعر گرایید. در طی یازده ماه زندان شعر حماسی مفصلی که خالی از ارزش نبود سرود. این منظومه «آنریاد» نام دارد و داستان آنری دوناوار است. شاید در این میان نایب‌السلطنه متوجه شد که ولتر ممکن است بی گناه باشد، بنابراین او را آزاد کرد و مواجبی در حق او برقرار نمود. ولتر نامه‌ای نوشت و در آن از اینکه نایب‌السلطنه به معیشت او توجه کرده است تشکر نمود و درخواست کرد که انتخاب منزل را به عهدهٔ خود او بگذارد. [یعنی به زندان نفرستد.]

تقریباً با یک جهش از زندان به صحنهٔ نمایش رفت. نمایشنامهٔ حُزن‌انگیز او به نام «اودیپ» در ۱۷۱۸ به معرض نمایش گذارده شد و گوی سبقت از همهٔ نمایشها ربود، زیرا چهل و پنج روز متوالی نمایش داده شد. پدر پیر او آمد تا وی را سرزنش کند و برای تماشای نمایش در لژی جا گرفت و در هر نکته و لطیفه‌ای برای آنکه شادی خود را پنهان کند می‌گفت: «آی ناقلا! آی ناقلا!» هنگامی که فونتنل شاعر ولتر را ملاقات کرد، با انتقادی آمیخته به تحسین چنین گفت: «این خیلی بهتر از یک تراژدی بود،» ولتر با تبسم جواب داد، «من باید دوباره اشعار روستایی و شبانی را بخوانم.»[۱۸] این جوان اهل مراعات ادب و احترام نبود. مگر این بیت گستاخانه را در نمایشنامهٔ خود نگنجانده:

حُسن ظنّ عامه در حق کشیشان بیخود است
علم اینها بر اساس جهل و نادانی ماست
(قسمت ٤، پردهٔ ۱)

جز به خود یا جز به آنچه دیده‌ای باور مکن
منبر و معبود و الهامی جز این در کار نیست
(قسمت ۲، پردهٔ ۵)

ولتر از این نمایشنامه چهار هزار فرانک نفع برد و آن را ذخیره کرد؛ چنین عقلی از اهل ادب دیده نشده بود. در طول تمام گرفتاریهای خود نه تنها توانست عایدات خوبی به‌دست آورد بلکه هنر استفاده از آن را نیز به کار برد. وی این پند قدیمی را به کار بست که اوّل باید زندگی کرد و بعد به فلسفه پرداخت. در سال ۱۷۲۹ دولت یک دوره بلیت بخت‌آزمایی منتشر کرد که در تنظیم آن دقت نکرده بودند. ولتر همهٔ بلیتها را خرید و استفادهٔ شایانی برد که دولت را به خشم آورد. ولی هر قدر عایدات او بیشتر می‌گردید عدهٔ کسانی که از آنها

۱۷. به عقیدهٔ کارلایل نام ولتر قلب و تحریف A-r-o-u-e-t-l-j (آروئهٔ جوان) است، ولی به نظر می‌رسد که این نام در خانوادهٔ او بوده است.

۱۸. رابرتسن، ٦۷.

دستگیری می‌کرد نیز بیشتر می‌شد و این در موقعی بود که از سن شباب می‌گذشت و به کهولت می‌رسید.

اودرامور مالی هوش و دقت یهودیان و در قلم لطف ومهارت فرانسویان راداشت‌واین به‌نفع اوتمام شد، زیرانمایشنامهٔ بعدی او به نام «آرتمیر» موفقیت نیافت. این شکست در ولتر خیلی تأثیر کرد؛ هر پیروزی نیش شکستهای بعدی را تیز می‌کند. ولتر همواره به عقیدهٔ عمومی حساس بود و بر حیوانات رشک می‌برد، زیرا آنها آنچه را دربارهٔشان گفته می‌شود، نمی‌فهمند. بر این شکست مرض آبله هم اضافه شد؛ با خوردن ۱۲۰ پیمانه لیموناد و مقدار کمی دوا خود را معالجه کرد. وقتی که از چنگال مرگ رهایی یافت مطلع شد که منظومهٔ «آنریاد» اورامشهورساخته است. اوهمیشه بحق مدعی بود که طرح نوی درسخن انداخته است. همه جا با حسن استقبال مواجه شد؛ طبقهٔ اشراف او را در میان گرفت و او را یکی از مردان مهذّب عالم ساخت که در حسن بیان بی نظیر بود و وارث بهترین سنت فرهنگی در اروپا بود.

هشت سال در زیر سقف مجلل سالونها به سر برد تا آنکه سرنوشت دوباره به سراغ او آمد. بعضی از طبقهٔ اشراف فراموش نکرده بودند که این جوان فاقد القاب و عناوین احترام‌آمیز است و مایه‌ای جز نبوغ خود ندارد و نمی‌توانستند این امتیاز و برتری او را بر خود هموار کنند. درطی ضیافتی که درقصر دوک دوسولی بر پا بود، ولتر چند دقیقه‌ای رشتهٔ کلام را به دست گرفت و با فصاحت و شیوایی داد سخن داد. شوالیه دو روآن با صدای بلند پرسید: «این جوان که این‌قدر بلند حرف می‌زند کیست؟» ولتر فوراً پاسخ داد: «عالیجنابا! کسی است که لقب بزرگی ندارد ولی خود او موجب بزرگی و عظمت نامش شده است.» در آن وقت جواب گفتن به شوالیه بی‌ادبی بود و جوابی که جواب نداشته باشد توهین محسوب می‌شد. این شوالیهٔ محترم به عده‌ای از اشرار دستور داد که شبانه ولتر را کتک بزنند و فقط سپرد که «به سر او ضربه وارد نکنید؛ زیرا ممکن است با اینهمه چیز خوبی از آن بیرون بیاید.» روز بعد ولتر را در نمایش دیدند که خود را بسته بود و لنگ لنگان راه می‌رفت تا به لژ روآن رسید و او را به دوئل طلبید. بعد به خانه رفت و تمام روز را به مشق شمشیر گذرانید. ولی شوالیهٔ نجیب نمی‌خواست به این زودیها به بهشت برود، علی الخصوص به دست کسی که امتیازی جز نبوغ ندارد. پس به عموزادهٔ خود که وزیر امنیت بود شکایت کرد تا از او حمایت کند. ولتر توقیف شد و خود را دوباره در خانهٔ قدیمی خود، یعنی باستیل، دید و مفتخر شد که دوباره دنیای درون باستیل را ببینند. بعد بلافاصله آزاد شد به شرط آنکه به انگلستان تبعید شود. تا دوور تحت‌الحفظ قراولان رفت ولی دوباره با لباس مبدل از ترعهٔ مانش به فرانسه برگشت، در حالی که از حس انتقام مشتعل بود. پس از آنکه فهمید پرده از کارش برداشته شده است و نزدیک است که توقیف شود، دوباره سوار کشتی شد و خود را راضی ساخت که سه سال در انگلستان به سر برد (۲۹ ـ ۱۷۲۶).

۲. لندن: نامه‌هایی دربارهٔ مردم انگلیس

ولتر با شجاعت تمام برای تسلط بر زبان انگلیسی مشغول کار شد. برای او خوشایند نبود که کلمهٔ Plague دارای یک هجا و ague دارای دو هجا باشد و آرزو می‌کرد که نیمی از این زبان گرفتار Plague (طاعون) و نیم دیگر دچار ague (تب) شود و از میان برود. ولی به زودی توانست انگلیسی را خوب بخواند و در ظرف یکسال بر بهترین ادبیات انگلیسی آن زمان مسلط گردد. توسط لرد بالینگبروک با ادبای انگلیس آشنا شد و همواره با آنها در ضیافت و مهمانی بود، حتی با سویفت که به نچسبی و نیش‌زدن معروف بود. او ادعای اصل و نسب نکرد و از اصل و نسب کسی هم نپرسید. وقتی کانگریو با او درددل می‌کرد و می‌گفت نمایشنامه‌های او به اندازهٔ عنوان یکی از اشراف ارزش ندارد و آرزو می‌کرد که بهتر آن بود که یکی از همین اشراف بیکار باشد نه یک نویسنده، ولتر به تندی در جواب او گفت: «اگر از بخت بد شما فقط مثل یکی از اشراف بودید و اهل ادب و نویسنده‌ای نمی‌شدید، من هرگز برای دیدن‌تان نمی‌آمدم.»

آنچه مایهٔ تعجب او شد این بود که نویسندگانی از قبیل بالینگبروک و پوپ و ادیسن و سویفت، آنچه می‌خواستند می‌توانستند آزادانه بنویسند: آنجا مردمی می‌زیستند که از خود عقیده و رأی داشتند؛ قومی بودند که مذهب خود را از نو بنا کردند و شاه خود را کشتند و شاه دیگری به جای او نشاندند و پارلمانی درست کردند که از تمام فرمانروایان اروپا قویتر بود. آنجا زندان باستیل نبود و «نامه‌های سر به مهر» که نزدیکان شاه و درباریان بیکاره می‌توانستند به‌وسیلهٔ آن دشمنان بی لقب و بی عنوان خود را بی جهت و بدون محاکمه به زندان بفرستند، وجود نداشت. آنجا سی مذهب مختلف وجود داشت ولی کشیشی در کار نبود. دلیرترین این مذاهب کویکرها* بودند که با رفتار مسیح‌وار خود تمام عالم مسیحیت را به تعجب انداخته بودند. ولتر تا پایان عمر خویش هرگز از ستایش آنان دست نکشید؛ در کتاب «فرهنگ فلسفی» به زبان یکی از آنان چنین می‌گوید: «خداوند که ما را به دوست داشتن دشمنان خود و تحمل مصایب بدون شکوه و شکایت امر فرموده است، هرگز نخواسته است که از دریاها عبور کنیم و سر برادران خود را ببریم زیرا آدم‌کشان در لباسهای سرخ و کلاههایی که به قدر دو پا بلندی دارد، مردم را به محض داد و قال با دو چوب‌دستی بر روی یک پوست خر اجیر می‌کنند.»

همچنین در انگلستان آن زمان فعالیت علمی و معنوی شدیدی در کار بود. هنوز نام بیکن بر سر زبانها بود و روش استقرایی او در همه جا حکومت می‌کرد. هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)

* Quakers، دسته‌ای از مسیحیان انگلستان و امریکا که مؤسس فرقهٔ آنها جورج فاکس و مقننشان ویلیام پن و واضع فلسفه و کلامشان رابرت برکلی بود. کویکرها قائل به آداب و تشریفات نیستند و از جنگ و آدم‌کشی سخت متنفرند. ــم.

روح تشکیک رنسانس را با روح عملی استاد خویش درهم آمیخته و مذهب مادی کامل و مطلقی درست کرده بود، همچنانکه در فرانسه با یک مغالطه به او افتخار شهادت دادند. لاک (۱۷۰٤ ــ ۱٦۳۲) شاهکاری در باب تحلیل روانشناسی به نام «تحقیق دربارهٔ ادراک انسانی» (۱٦۸۹) تألیف کرد که هیچگونه فرضیهٔ مابعد طبیعی در آن وجود نداشت. کالینز، تیندل، و خداشناسان دیگر با آنکه ایمان خویش را به خدا تأکید و تأیید می‌کردند، مسائل مقرر کلیسا را مورد بحث و سؤال قرار می‌دادند. در همان سالها نیوتن ازدنیا رفت و ولتر در تشییع جنازهٔ او شرکت کرد و همواره تحت تأثیر احترامات ملّی بود که در حق این انگلیسی متواضع برگزار شد. او می‌نویسد: «چندی پیش عده‌ای از مردم برجسته دربارهٔ این مسئلهٔ مبتذل بحث می‌کردند که آیا بزرگترین مردمان کیست، قیصر است یا اسکندر یا تیمور لنگ و یا کرامول؟ یکی از آنها در پاسخ گفت که بدون تردید بزرگترین مردم ایزک نیوتن است، و حق هم با او بود؛ زیرا او به قدرت و نیروی حقیقت بر افکار ما مسلط شد و احترام ما را به خود جلب کرد، نه مثل دیگران که به زور مردم را مطیع و بندهٔ خود ساختند.»[۱۹] ولتر آثار نیوتن را به دقت و شکیبایی خواند و بعدها بزرگترین مبلغ نظریات او در فرانسه گردید.

باید از سرعتی که ولتر در کسب تمام افکار انگلیسی در زمینهٔ ادب و علم و فلسفه از خود نشان داد تعجب کرد؛ او تمام این موضوعات مختلف را گرفت و آن را با شعلهٔ فرهنگ فرانسوی به طلای قریحه و بیان مردم «گل» مبدل نمود. او آنچه را گرفته بود در «نامه هایی دربارهٔ مردم انگلیس» درج کرد که نسخهٔ خطی آن در میان دوستانش دست به دست می‌گشت؛ او جرئت نکرد که آن را به چاپ برساند زیرا چنان از «البیون غدار»* تمجید کرده بود که از مذاق بازرس سلطنتی بالاتر بود و ممکن بود که دوباره باعث زحمت او بشود. در این نامه ها آزادی سیاسی و استقلال فکری انگلیسها با استبداد و بردگی فرانسویها مقایسه شده بود؛[۲۰] در این نامه ها اشراف بیکاره و کشیشان عشریه‌بگیر فرانسه مورد حمله و سرزنش قرار گرفته بودند زیرا در جواب هر سؤال و هر شک و تردید مردم را به زندان باستیل می‌فرستادند؛ این نامه‌ها طبقهٔ متوسط را تحریک می‌کرد که مقام حقیقی خود را در دولت به‌دست آورد، همچنانکه در انگلستان به‌دست آورده است. این نامه‌ها بدون علم به انقلاب

۱۹. نامه هایی دربارهٔ مردم انگلیس، ۱۳؛ مورلی، ۵۲.

* Albion نامی بود که به علت سنگهای سفید به انگلستان داده بودند. ــم.

۲۰. دیدرو مدت شش ماه به علت نوشتن «نامه‌هایی دربارهٔ کوران» به‌حبس افتاد؛ در سال ۱۷۵۱ بوفون را مجبور کردند که در ملأ عام از گفته‌های خود دربارهٔ قدمت زمین برگردد؛ فره به علت نوشتن تحقیقی دربارهٔ منشاء قدرت سلطنت در فرانسه به باستیل فرستاده شد؛ کتب ممنوعه تا سال ۱۷۸۸ توسط دژخیم سوزانده می‌شد و همچنین پس از تجدید سلطنت در ۱۸۱٦؛ در سال ۱۷۵۷ فرمانی صادر شد که به موجب آن «حملهٔ به مذهب» را به مرگ کیفر می‌داد، یعنی هر که در آیین و عقیدهٔ مقرر و رسمی بحث و تردید کند. رجوع شود به رابرتسن، صص ۷۳، ۸٤، ۱۰۵، ۱۰۷؛ و کتاب پلیسیه به نام «ولتر فیلسوف»؛ پاریس، ۱۰۹۸، ص ۹۲؛ و کتاب باکل در «تاریخ تمدن»، نیویورک، ۱۹۱۳، ج ۱، صص ۵۲۹ به بعد.

و بدون میل به آن، نخستین بانگ آمادگی برای انقلاب بود.

۳. کاخ «سیره»: داستانها

معذلک نایب‌السلطنه که از این شیپور انقلاب بی‌خبر بود، در ۱۷۲۹ اجازه داد تا ولتر به فرانسه برگردد. پنج سال دوباره ولتر زندگی پاریس را از سر گرفت؛ شراب پاریس در رگهای او و روح پاریس از نوک قلم او جاری بود. در این هنگام ناشر نابکاری بر «نامه‌هایی دربارهٔ مردم انگلیس» دست یافت و بدون اجازهٔ مؤلف آن را به چاپ رساند و همه جا، تحت رعب و وحشت تمام فرانسویان نیکمرد و خود ولتر، آن را منتشر کرد. پارلمان فرانسه ناگهان دستور داد که کتاب در ملأ عام سوزانده شود؛ زیرا «ننگ‌آور و ضدّ مذهب و اخلاق و برخلاف احترام قوهٔ مجریه» بود. ولتر فهمید که دوباره باید راه باستیل را در پیش گیرد؛ مانند یک فیلسوف خوب فرار را بر قرار ترجیح داد و از فرصت استفاده کرد و با زن دیگری راه گریز در پیش گرفت.

خانم مارکیز دوشاتله بیست و هشت ساله بود ولی دریغا که ولتر چهل سال داشت. این خانم زن متشخصی بود؛ ریاضیات را پیش موپرتویی باسطوت و کلرو یاد گرفته بود؛ کتاب «اصول» تألیف نیوتن را ترجمه کرده و حواشی عالمانه بر آن اضافه کرده بود؛ در جایزه‌ای که آکادمی فرانسه برای تحقیق در فیزیک آتش به مسابقه گذاشته بود از ولتر مقام بهتری به‌دست آورده بود؛ خلاصه از زنانی بود که از هوس‌بازیهای زنانه به‌دورند. ولی مارکی، شوهر او، کند و نچسب و در عوض ولتر بسیار جالب و دلپذیر بود و عقیدهٔ خانم دربارهٔ ولتر این بود که «مخلوقی است که از هر جهت دوست‌داشتنی است،» و «بهترین زینت فرانسه است.»[21] ولتر عشق او را با تحسین و اعجاب فراوان پاسخ داد و در حق او چنین گفت: «مرد بزرگی است که تنها نقص او زن بودن است.» ولتر از ملاقات این زن و زنان با استعداد دیگری که در آن زمان در فرانسه وجود داشتند، به این نتیجه رسید که زن و مرد از حیث قوای دماغی برابرند.[22] قصر این خانم در سیره برای ولتر پناهگاه‌خوبی بود تا از هوای موذی و خفقان‌آور پاریس در امان باشد. مارکی، شوهر خانم، با فوج خویش به جای دیگر رهسپار شد و هر وقت که می‌خواست از ریاضیات زنش فرار کند همین کار را می‌کرد؛ این دفعه به این وضع جدید که پیش آمده بود اعتراضی نکرد. آن زمان ازدواجها روی تمول و وجهه صورت می‌گرفت و پیرمردان با خانمهای جوان عروسی می‌کردند؛ زیرا زنها به پیری

۲۱. در سنت-بوو، ج ۱، ص ۲۰۶.　　　۲۲. تلنتایر، ص ۲۰۷. ولتر گفته است «خدا زن را آفرید تا آنکه مرد را تربیت کند و رام سازد» («داستانها»، «معصوم»، ص ۳۰۹) این گفتهٔ ولتر را با کلام مردیث مقایسه کنید که گفته است «زن آخرین چیزی است که توسط مرد رام و اهلی شده است.»(«اوردلی ریچردفورل»، ص ۱). جامعه‌شناسان به ولتر حق می‌دهند. مرد آخرین حیوانی است که توسط زن رام و اهلی شده است.

زیاد اهمیت نمی‌دادند بلکه بیشتر متوجه عشق و هوس خود بودند. به همین جهت آداب آن عصر به خانمهای جوان اجازه می‌داد که در زندگی زناشویی خود یک جوان دلباخته‌ای را هم داخل کنند، به شرط آنکه به‌طور شایسته حفظ ظاهر بشود؛ حال اگر زنی نه تنها یک عاشق دلباخته بلکه یک نابغه را انتخاب می‌کرد، مردم همه اغماض می‌کردند.

اوقات آنها در کاخ سیره به لهو و لعب نگذشت، بلکه هر روز با بحث و تتبع سپری می‌شد؛ ولتر لابراتوار نفیسی در اختیار داشت که برای تحقیق در علوم طبیعی مجهز بود؛ سالها این دو دلباخته در کشف و تحقیق با هم رقابت می‌کردند. هر روز مهمان داشتند و مقرر چنان بود که مهمانان روزها میان خود سرگرم صحبت باشند تا آنکه ساعت ۹ سر شام حاضر شوند. پس از شام یا نمایش خصوصی اجرا می‌شد یا ولتر بعضی از قصه‌های با روح خود را برای مهمانان می‌خواند. به زودی سیره پاریس فکر و معرفت فرانسه گردید؛ اشراف و طبقهٔ متوسط برای طعم شراب و قریحهٔ ولتر به زیارت سیره رهسپار می‌شدند و ولتر در نمایشهای خود برای آنها شخصاً بازی می‌کرد. او از اینکه مرکز این مردم باشکوه و فاسد شده است خوشحال بود و مدتی «خندیدن و خنداندن» را شعار خود ساخت. کاترین ملکهٔ روسیه او را «خداوند سرور» لقب داده بود. می‌گفت «اگر خداوند ما را کمی سبک و جلف نیافریده بود، بدبخت می‌شدیم؛ چون مردم می‌توانند لودگی کنند، از این جهت خودکشی کمتر واقع می‌شود.» در ولتر اثری از سوءالمزاج کارلایل نبود. «جنون به موقع دلپذیر است. وای به حال فیلسوفانی که چین از پیشانیشان دور نمی‌شود. من جدّ آمیخته به ترشرویی را نوعی بیماری می‌دانم.»[۲۳]

در این هنگام وی شروع به نوشتن داستانهای دلپذیر خویش از قبیل «زادیگ»، «ساده دل»، «خرد وکلان»، «معصوم»، «دنیا بدانسان که می‌گذرد» وغیره کرد. این داستانها روح ولتر را بیشتر و بهتر از کتب دیگر او نشان می‌دهند. اینها داستان نیستند بلکه قصه‌های مطایبه‌آمیز از گول‌زنان و دغلبازان هستند که قهرمانان آن آرا و عقایدند نه اشخاص، و دغلبازان آن خرافات، و حوادث آن افکار و اندیشه‌ها هستند. بعضی از آنها مانند «معصوم» فقط به شکل قطعاتی است که دورهٔ جوانی روسو را به خاطر می‌آورد. یکی از بومیان امریکا با عده‌ای از ملاحان به فرانسه می‌آید. نخستین مسئله‌ای که با آن مواجه می‌شود این است که او را به پذیرفتن دین مسیح دعوت می‌کنند. در صومعه‌ای نسخه‌ای از انجیل به او می‌دهند و او سخت شیفتهٔ آن می‌شود و چنان عاشق مسیحیت می‌گردد که نه تنها می‌خواهد غسل تعمید نماید و نامش را عوض کنند بلکه می‌خواهد خود را ختنه هم بکند و می‌گوید: «من در این کتاب مقدس حتی یک نفر را هم ندیدم که ختنه نکرده باشد. بنابراین باید این عادت عبریان در حق من نیز جاری شود و هرچه زودتر بهتر.» این مشکل را به سختی برطرف

۲۳. نامه به فردریک کبیر؛ ژوئیهٔ ۱۷۳۷.

می‌کنند ولی مسئلهٔ اضطراب‌آمیز اعتراف پیش می‌آید. او می‌پرسد که در کجای انجیل دستور داده شده است که باید اعتراف کرد. بالأخره این جمله از نامهٔ یوحنا را به او نشان می‌دهند: «گناهان خود را پیش همدیگر اعتراف کنید.» او اعتراف می‌کند ولی بلافاصله کشیش را از صندلی کنار می‌زند و خود به جای او می‌نشیند و کشیش را در پیش خود نگاه می‌دارد و می‌گوید: حالا نوبت توست که اعتراف کنی زیرا یوحنا گفته است که گناهان خود را به همدیگر اعتراف نمایید. پس از آن عاشق دوشیزه قدیس ایؤ می‌شود ولی به او می‌گویند که نمی‌تواند با وی ازدواج کند، زیرا این دوشیزه چون در مراسم تعمید و نامگذاری او شرکت کرده نامادری او محسوب می‌شود. وی از این حقه‌بازیها متغیر می‌شود و تهدید می‌کند که اگر اجازه ندهند نام خود را تغییر خواهد داد. چون اجازهٔ ازدواج می‌دهند از مشاهدهٔ تشریفات محضر و کشیش و شاهد و قباله و صدقه و غیره دچار تعجب می‌گردد و می‌گوید: «معلوم می‌شود که شما اشخاص متقلب هستید که این همه احتیاط به کار می‌برید.» بدین ترتیب در هر قضیه‌ای تناقضی میان مسیحیت نخستین و مسیحیت کلیسا آشکار می‌شود، در این داستان ولتر از بیطرفی علمی و تسامح فلسفی دور افتاده است ولی او با خرافات در جنگ بود و در جنگ بیطرفی و تسامح را از خصم می‌خواهند و خود به آن عمل نمی‌کنند.

«خرد و کلان» تقلیدی از سویفت است ولی شاید از لحاظ تصور جهان و تخیلات گیهان‌شناختی از آن غنیتر است. یکی از ساکنان ستارهٔ شَعرا برای تماشای زمین می‌آید. قد او ۵۰۰,۰۰۰ پاست؛ زیرا قد ساکنان این ستارهٔ بزرگ به تناسب عظمت آن است. در سر راه خود در فضا با یکی از ساکنان زُحل آشنا می‌شود که چون قدش از چند هزار پا متجاوز نیست، اندوهگین است. هنگامی که از دریای مدیترانه می‌گذرند، فقط پاشنهٔ ساکن شعرا تر می‌شود. وی از ساکن زحل می‌پرسد که چند حس دارد و او در پاسخ می‌گوید که «ما فقط هفتاد و دو حس داریم و هر روز از کمی این حواس در شکایت و اندوه هستیم.» بعد می‌پرسد که «شما عموماً چقدر عمر می‌کنید؟» ساکن زحل در پاسخ می‌گوید: «افسوس که عمر ما بسیار ناچیز است؛ ...عدهٔ کمی از ساکنان کرهٔ ما ۱۵۰۰۰ سال عمر می‌کنند، بدین ترتیب شما ملاحظه می‌فرمایید که در این گونه عمر بین تولد و مرگ فاصلهٔ چندانی نیست. وجود ما به منزلهٔ نقطه و عمر ما به قدر یک آن و کرهٔ ما به قدر یک اتم است. تازه شروع می‌کنیم که چیزی یاد بگیریم که ناگهان دست اجل گریبان ما را می‌گیرد و نمی‌گذارد که از تجارب خود استفاده کنیم.»[۲۴] هنگامی که در دریا ایستاده بودند، یک کشتی می‌بینند و آن

۲۴. «داستانها»، ص ۳۳۹. مقایسه شود با «بازگشت به متوشالح» از برنارد شاو. یکی از نکته‌های مشهور برنارد شاو از «ممنون حکیم» اثر ولتر اقتباس شده است که می‌گوید: «وحشت‌آور است که این کره مرکب از آب و خاک و تیمارستان آن صدهزار میلیون جهانی است که جناب شما از آن مرا مفتخر ساخته با من سخن می‌گویید.» — «همان کتاب»، ۳۹٤.

را مانند حشره‌ای از زمین بلند می‌کنند و ساکن شعرا آن را روی ناخن خود می‌گذارد. این عمل اضطرابی در میان ساکنان کشتی ایجاد می‌کند. «کشیشان کشتی دست استغاثه و تضرع به درگاه خدا بلند می‌کنند، ملاحان از جا در رفته داد و قال می‌نمایند و فیلسوفان برای تأویل این انحراف از قانون جاذبه فرضیه می‌سازند.» ساکن شعرا مانند ابری سیاه به سوی آنان خم می‌شود و آنها را مخاطب قرار می‌دهد و چنین می‌گوید:

«ای ذرات هوشمند که خداوند بزرگ با آفریدن شما خواسته است قدرت و حکمت بالغهٔ خود را نشان دهد، شکی نیست که شما در روی زمین از خوشی و لذت خالص برخوردار هستید زیرا مادیات جلو شما را نگرفته است و ظاهراً ماده در شما از روح کمتر است؛ بنابراین باید زندگی شما با محبت و تفکر سپری گردد، که لذات واقعی یک روح کامل است. من سعادت حقیقی را هیچکجا پیدا نکرده‌ام ولی بدون تردید محل آن همین جاست.»

«یکی از فیلسوفان چنین پاسخ داد: «ما برای شقاوت و جنایت مواد کافی در دست داریم. ...مثلاً شما باید بدانید که در همین حال که من با شما سخن می‌گویم، قریب ۱۰۰,۰۰۰ جانور از نوع ما که کلاه بر سر دارند، مشغول کشتن صدهزار نفر دیگر از همنوعان خود هستند که عمامه به سر دارند؛ بالأخره هر یک از آنها یا قاتل یا مقتول خواهد شد؛ و این امر تقریباً در تمام نقاط زمین از زمانهای قدیم معمول است.»

ساکن شعرا که از این سخنان سخت دلگیر و خشمگین شده بود فریاد زد و گفت: «ای بدبختها! می‌خواهم با دو یا سه لگد تمام این جنایتکاران مسخره‌آمیز را زیر پا بمالم.» فیلسوف در پاسخ گفت: «بیخود زحمت نکشید. آنها خود کاملاً می‌دانند که چگونه همدیگر را از بین ببرند.»

«پس از ده سال حتی صد یک این بدبختها زنده نخواهند ماند.... علاوه بر این، مجازات متوجه اینها نباید باشد بلکه باید متوجه آن مردم بیکارهٔ نادرست تخت‌نشین باشد که از درون قصرهای خویش فرمان قتل میلیونها نفر را صادر می‌کنند و بعد به خاطر این موفقیت با آداب و شکوه تمام شکر خدا را به جا می‌آورند.»[۲۵]

بجز «کاندید» (ساده‌دل) که متعلق به اواخر عمر ولتر است، بهترین این داستانها داستان «زادیگ» است. زادیگ فیلسوفی بود از مردم بابل «به‌قدر امکان و طاقت بشری با هوش و خردمند بود. از علم مابعدالطبیعه از آنچه در طی قرون و اعصار معلوم شده بود باخبر بود یعنی مقدار بسیار ناچیز یا اصلاً هیچ چیز.» «حس رشک و رقابت به او چنان وانمود کرد که عاشق سمیرا شده است.» برای دفاع از او با راهزنان جنگ کرد و در این جنگ چشم چپ او زخمی شد.

قاصدی به شهر ممفیس فرستادند تا هرمس طبیب مشهور مصری را برای معالجهٔ او بیاورد. هرمس با همراهان زیادی روی به بابل نهاد. پس از معاینهٔ زادیگ اعلام کرد که

۲۵. «همان کتاب»، ص ۳۵۱.

وی چشم خود را از دست خواهد داد وحتی روزی را که این واقعهٔ شوم اتفاق می‌افتاد پیش‌بینی کرد و گفت: «اگر این حادثه برای چشم راست روی داده بود من می‌توانستم او را معالجه کنم، ولی زخم چشم چپ قابل علاج نیست.» تمام مردم بابل از سرنوشت زادیگ غمناک گشتند و بر عمق اطلاع هرمس آفرین خواندند؛ در ظرف دو روز ورم به خودی خود سرباز کرد و زادیگ کاملاً بهبود یافت. هرمس کتابی نوشت و در آن مدلل ساخت که چشم چپ زادیگ هرگز خوب نخواهدشدولی زادیگ این کتاب رانخواند.[۲۶]

به جای خواندن کتاب، به شتاب تمام به سوی سمیرا رفت ولی چون سمیرا از گزارش هرمس آگاهی یافته بود با مرد دیگری قرار ازدواج گذاشت و گفت: «من از مردم یک‌چشم سخت متنفرم.» پس از این واقعه زادیگ با زن دهقانی ازدواج کرد و امیدوار بود که این زن دارای فضایلی باشد که سمیرای درباری فاقد آن بود. برای اینکه از وفای زن خود مطمئن باشد با یکی از دوستان خود قرار گذاشت که آن دوست اعلام کند که زادیگ مرده است و یک ساعت پس از این اعلام عشق خود را به زن زادیگ اظهار نماید. زادیگ خود را به مردگی زد و توی تابوت رفت. رفیق او برای همدردی پیش زنش رفت و پس از اظهار همدردی شروع به تعارف و خوش‌زبانی کرد و بالأخره بدون واسطه پیشنهاد ازدواج نمود، زن نخست کمی مقاومت کرد و پس از آن که اظهار کرد هرگز به این کار راضی نخواهد شد، بالأخره راضی شد. زادیگ از تابوت برخاست و سر به جنگلها نهاد تا خود را با زیباییهای طبیعت تسلی دهد.

چون مرد خردمندی بود به مقام وزارت پادشاه رسید و ترقی و عدل و آرامش را در آن مملکت برقرار ساخت. ولی در این میان ملکه سخت عاشق او شد و چون شاه بر این معنی واقف گردید سخت در اضطراب افتاد. «مخصوصاً ملاحظه کرد که کفش ملکه و کفش زادیگ هر دو آبی رنگ است و نوار ملکه و کلاه زادیگ هر دو زردرنگ.» بنابراین تصمیم گرفت که هر دو را مسموم کند ولی ملکه از این توطئه خبردار شد و یادداشتی به زادیگ فرستاد به این مضمون: «تورابه عشق متقابل و نوارهای زردرنگمان سوگند می‌دهم که هر چه زودتر فرار کن!» زادیگ دوباره به جنگلها پناه برد.

در این هنگام نوع بشر را چنانکه هست تصور کرد که همچون کرمهایی بر روی ذره‌ای سفالین همدیگر را می‌درند و از میان می‌برند. به نظر می‌آمد که این تصور واقعی بدبختیهای او را از یاد خواهد برد زیرا او حس می‌کرد که وجود او و حتی شهر بابل هم بسیار ناچیز است، لحظه‌ای از حواس خود بیگانه شد و روح او در لایتناهی پرواز کرد و نظم ابدی و تغییرناپذیر جهان را در نظر آورد. ولی پس از آنکه دوباره به خود برگشت متوجه شد که ممکن است ملکه به خاطر او تاکنون کشته شده باشد و دنیا در نظر او تاریک شد.

۲۶. همان کتاب، ص ۴۰.

پس از خروج از بابل، مردی را دید که بی‌رحمانه زن خود را می‌زند؛ او به جهت استغاثه و نالهٔ زن به کمک او شتافت و با مرد به ستیزه درافتاد و آخرالامر برای نجات خویش ضربه‌ای زد که دشمن به همان ضربه کشته شد. پس از آن روی به زن کرد و گفت: «اگر باز فرمایشی هست بفرمایید تا انجام دهم.» ولی زن در پاسخ گفت: «برو گمشو جنایتکار پست! که محبوب مرا کشتی؛ کاش می‌توانستم جگرت را درآورم و تکه‌تکه کنم!»

کمی پس از آن زادیگ اسیر شد و به بردگی درآمد، ولی به ارباب خود فلسفه یاد داد و مشاور و معتمد او گردید. بر اثر رأی او عمل «سوتی» (که زن را پس از مرگ شوهر می‌سوزاندند) ملغی شد و قانونی گذراندند که به موجب آن هر زنی پس از مرگ شوهر و پیش از سوزاندن باید یک ساعت با مردی زیبا روی تنها صحبت کند و اگر راضی نشد ممکن است سوزانده شود. زادیگ در مصاحبت رسولان به سوی پادشاه سرانديب رفت. پادشاه طالب وزیر درستکاری بود و زادیگ به او گفت که مجلس رقصی از بزرگان مملکت ترتیب دهد و سبک‌خیزترین رقاصان را به وزارت انتخاب کند. مدعوین می‌بایست از دهلیزی بگذرند که در آن طلا و جواهر بی‌حساب ریخته بود و کسی مراقبت نمی‌کرد و به همین جهت سرقت آن بسی آسان می‌نمود. هر یک از مدعوین می‌بایست تنها از این دهلیز عبور کند؛ پس از آنکه همه حاضر شدند پادشاه ناگهان دستور داد که همه باید برقصند. «همه بی‌رغبت و بدون مهارت شروع به رقص کردند. سرها پایین و کمرها خم و دستها محکم به جیبها چسبیده بود.» داستان به همین ترتیب ادامه می‌یابد. ما می‌توانیم به خوبی تصور کنیم که شبهای کاخ سیره چگونه بوده است!

۴. پوتسدام و فردریک

کسانی که نمی‌توانستند پیش او بروند با وی مکاتبه می‌کردند. در ۱۷۳۶ مکاتبات او با فردریک شروع شد که هنوز در آن هنگام شاهزاده بود و لقب «کبیر» به وی اطلاق نمی‌شد. نخستین نامهٔ فردریک چنان بود که گفتی جوانی به پادشاهی نامه می‌نویسد؛ تعارف زیادی که فردریک به عمل آورده بود به ما درجهٔ شهرت ولتر را نشان می‌دهد؛ با آنکه هنوز در آن وقت هیچیک از شاهکارهای خود را ننوشته بود فردریک در این نامه ولتر را «بزرگترین شخص فرانسه و مردی که زبان و لغت را افتخار بخشیده است می‌نامد. ...این امر را که در دورهٔ مردی مثل شما که اینهمه اعمال شگرف انجام داده است متولد شده‌ام از بزرگترین افتخارات زندگی خود می‌شمارم... هر کسی نمی‌تواند عقل و خرد را به خنده وادار کند و کدام لذت و خوشی است که از لذات عقل بالاتر باشد؟»[۲۷] فردریک روشنفکر بود و به

۲۷. سنت-بوو، ج ۱، صص ۲۱۴ ــ ۲۱۲.

اصول عقاید چنان می‌نگریست که سلطان نظر کند به تکبر سپاه را؛ ولتر امیدوار بود که همین که فردریک به تخت بنشیند، عصر روشنگری مطلوب فرا رسد و شاید خود او به منزلهٔ افلاطون و فردریک به منزلهٔ دیونوسیوس گردند. وقتی که فردریک به تعارفات و فروتنیهایی که ولتر در نامهٔ خود به‌عمل آورده بود اعتراض کرد، ولتر در پاسخ گفت: «شاهی که برضد تملق سخن می‌گوید چنان تعجب‌انگیز است که پاپ برضد عصمت و صائب بودن نظریات خود بنویسد.» فردریک نسخه‌ای از رسالهٔ خود را که «در رد آراء ماکیاولی» نوشته بود پیش او فرستاد. در این رساله شاهزاده با سخنان نغز و دلپذیر از ناروایی جنگ و ستیزه سخن رانده بود و نوشته بود که وظیفهٔ یک پادشاه حفظ صلح و دوری از جنگ است. با خواندن این نامه ولتر از شادی گریه کرد. چند ماه بعد فردریک به تخت نشست و به سیلزی حمله برد و در طی یک نسل اروپا را غرق خون ساخت. .

در سال ۱۷٤۵ ولتر شاعر و محبوبهٔ ریاضیدان او به پاریس آمدند و ولتر خود را نامزد عضویت آکادمی فرانسه کرد. برای وصول این امتیاز پوچ ولتر خود را یک کاتولیک مؤمن نشان داد و به بعضی از ژزوئیت‌های بانفوذ تعارفات زیاد مبذول داشت و دروغ فراوان گفت، به‌طور خلاصه چنان رفتار کرد که اغلب ما در چنین مواقعی رفتار می‌کنیم. پس از اینهمه زحمت موفق نشد ولی سال بعد به مقصود رسید وبرای پذیرش خود خطابه‌ای تهیه کرد که از آثار ادبی زبان فرانسه محسوب می‌شود. مدتی در پاریس رحل اقامت انداخت و از این سالون به آن سالون می‌رفت و نمایشنامه پشت نمایشنامه می‌نوشت. از «اودیپ» که در هیجده‌سالگی نوشته بود تا «ایرن» که در هشتاد و سه سالگی نوشت، یک دوره درام تألیف کرد که بعضی مقبول نیفتاد و بسیاری مورد پسند واقع شد. رفقای او توصیه کردند که از درام‌نویسی دست بردارد ولی او در همان وقت«زائیر» را نوشت که بزرگترین موفقیت او بود. در ۱۷٤۱ «محمد» و در ۱۷٤۳ «مروپ» و در ۱۷٤۸ «سمیرامیس»و در ۱۷٦۰ «تانکرد» را تألیف کرد.

دراین میان درزندگی خصوصی او نیز نمایشهای حزن‌انگیز و مضحک رخ می‌داد. پس از پانزده سال ازعشق او به مادام شاتله کمی کاسته شد وحتی دیگر با هم دعوا نیز نکردند. در سال ۱۷٤۸ مارکیز دچارعشق جوان زیبارویی به نام مارکی دوسن‌لانبر گردید. ولتر پس از آگاهی از این قصه، برآشفت ولی پس از آنکه سن‌لانبر معذرت خواست آرام شد و رقیب خود را ستود. او به قلهٔ عمر خود رسیده بود و مرگ را از دور می‌دید و از اینکه این جوان زیباروی جای او را می‌گیرد مکدر نبود و با لحن حکیمانه می‌گفت: «زنها اینطورند» (و فراموش کرده بود که بسیاری از مردها نیز همین‌طورند): «من جای ریشلیو را گرفتم و سن‌لانبر مرا بیرون می‌کند! کار دنیا به همین منوال است؛ هر میخی میخ دیگر را بیرون می‌راند.»[۲۸] شعر زیبایی درحق میخ سوم سروده بود:

۲۸. سنت‌ـبوو، ج ۱، ص ۲۱۱.

ای نوجوان برای تو گلها شکفته است   گلبرگها از آن تو و خار بهر ما

در سال ۱۷٤۹ مادام شاتله بر اثر وضع حمل و درد زایمان بدرود حیات گفت. این از خصوصیات آن عصر بود که شوهر او و ولتر و سن‌لانبر هر سه در بستر مرگ او با هم ملاقات کردند بدون آنکه کوچکترین اعتراضی به‌عمل آید و در حقیقت این فقدان مشترک مایهٔ دوستی آنها گردید.

ولتر خواست تا با کار درد خود را تسلی بخشد؛ مدتی خود را به تألیف کتاب «عصر لویی‌چهاردهم» مشغول‌ساخت؛ ولی آنچه او را در حقیقت تسلی داد دعوت مجدد فردریک بود که او را به پوتسدام دعوت کرده بود. این دعوت با ۳۰۰۰ فرانک خرج سفر همراه بود و نمی‌شد مقاومت کرد. ولتر در ۱۷۵۰ راه برلین را در پیش گرفت.

او از اینکه در قصر فردریک با جلال و کوکبهٔ تمام زندگی می‌کرد و مقتدرترین سلطان عصر با او به مساوات رفتار می‌نمود خوشحال بود. نخستین نامه‌های او پر از خوشی و رضایت است. در نامه‌ای که در ۲٤ ژوئیه به آرژانتال می‌نویسد پوتسدام را چنین تعریف می‌کند: «که می‌تواند باور کند؟ ۱۵۰٫۰۰۰ سرباز؛ اپرا، کمدی، فلسفه، شعر، عظمت و لطف، قراولان و ارباب ذوق، شیپور جنگیان و ویولن، مهمانیهای افلاطونی و اجتماعات و آزادی! اینکه می‌بینم به بیداری است یارب یا به خواب؟» چند سال قبل نوشته بود: «خدایا، چه خوش است که شخصی با سه یا چهارتن از اهل ادب که دارای ذوق و قریحه و استعداد و از حسد برکنار باشند بنشینند» [عجب خیالی!]، «و همدیگر را دوست بدارند و به سکون و آرامش زندگی کنند، هر کس در پیشرفت هنر خود بکوشد و دربارهٔ آن صحبت کند و در حل معضلات یکدیگر را یاری نمایند... تصور می‌کنم که من روزی در چنین بهشت کوچکی خواهم بود.»[۲۹] حال این آرزو به حقیقت پیوسته بود؟

ولتر از مهمانیهای رسمی اجتناب می‌کرد؛ او تاب تحمل سرکردگان زمخت و ناهنجار را نداشت و همواره خود را برای شامهای خصوصی فردریک آماده می‌کرد؛ این شامها بعدها مبدل به عصرانه گردید؛ در این مهمانیهای خصوصی فردریک عدهٔ معدودی از دوستان اهل ادب خود را دعوت می‌کرد؛ زیرا این بزرگترین پادشاه عصر شوق وافری داشت که هم شاعر و هم فیلسوف گردد. در این مهمانیها مکالمات همواره به زبان فرانسه بود ولتر سعی کرد تا زبان آلمانی را یاد بگیرد ولی پس از آنکه به ستوه آمد آن را رها کرد و آرزو می‌کرد که آلمانیها به جای اینهمه حروف در کلمات، ذوق و قریحهٔ بیشتری می‌داشتند.[۳۰] یک نفر که مکالمات این مهمانیها را شنیده بود می‌گفت که این گفتگوها از بهترین کتابهای جهان جالبتر و مفیدتر است. آنها دربارهٔ هر چیز سخن می‌گفتند و هر چه در دل داشتند به زبان

۲۹. «همان کتاب»، ج ۱، ص ۱۹۳.   ۳۰. براندس در «جریانهای اصلی» ج ۱، ص ۳.

می‌آوردند. نکته‌سنجی و حاضرجوابی فردریک به همان اندازهٔ ولتر تیز وحاد بود و فقط ولتر جرئت داشت که به او پاسخ گوید و چنان به لطف و ظرافت جواب می‌داد که می‌توانست طرف را بدون هیچ حمله‌ای بکشد. ولتر با شعف تمام نوشته بود: «اینجا آزادانه و دلیرانه فکر می‌کنند. در اینجا آزادی برقرار است.» «فردریک با یک دست پنجه می‌زند و با دست دیگر نوازش می‌کند... در هیچ چیز با من مشاجره نمی‌کنند... پس از پنجاه سال طوفان و رگبار اکنون دری به رویم گشوده است. شاهی مرا حمایت می‌کند؛ فیلسوفی با من سخن می‌گوید؛ مرد خوش‌مشربی همدم من است؛ این سه در وجود مردی جمع شده است که در طی شانزده سال مایهٔ تسلی بدبختیهای من بوده و مرا از دشمنانم در امان داشته است. اگر چیزی که مایهٔ اطمینان است وجود داشته باشد همانا رفتار و کردار پادشاه پروس است.»[۳۱]
ولی ...

در نوامبر همین سال ولتر خواست که با شرکت در سهام ساکسون امور مالی خود را رونقی بخشد. با آنکه فردریک خریدن این سهام را منع کرده بود، ولتر در آن شرکت کرد، سهام بالا رفت و ولتر استفاده کرد؛ ولی عامل او که مردی به نام هیرش بود خواست به تهدید از او پول بگیرد و گفت اگر ندهد عین قرارداد را چاپ و منتشر خواهد کرد. ولتر «به گلوی او چسبید و بر زمینش زد.» پس از آنکه فردریک از قضیه آگاه شد غضب شاهی به جوش آمد و گفت: «حداکثر یکسال بیشتر من او را لازم ندارم؛ پس از آنکه آب پرتقال را گرفتند پوستش را بیرون می‌اندازند.» لامتری که این سخنان را شنید و شاید می‌خواست رقبای خود را از میان بردارد، به ولتر خبر برد. شامها از سر گرفته شد ولتر در این میان چنین نوشت: «ولی پوست پرتقال حواس مرا به خود مشغول داشته است. مردی که از بالای نردبانی می‌افتد در وسط راه که خود را در هوا حس می‌کند می‌گوید، چقدر نرم و خوب است به شرط آنکه به همین نحو ادامه یابد، حال، وضع من نیز به همین منوال است.»

او تقریباً مایل بود که این ارتباط بگسلد، زیرا هوای وطن، که اغلب فرانسویان دارند، به سرش زده بود. واقعهٔ نهایی در سال ۱۷۵۲ اتفاق افتاد. موپرتویی ریاضیدان بزرگی بود که فردریک او را به همراهی عده‌ای از فرانسه خواسته بود تا افکار مردم آلمان را با تماس مستقیم با روشنیهای فرانسه بالا برد. این شخص با یک ریاضیدان درجهٔ دوم به نام کونیگ بر روی تفسیری بر کلام نیوتن به مشاجره پرداخت. فردریک در مباحثه دخالت کرد و طرف موپرتویی را گرفت و ولتر که شجاعتش از احتیاط بیشتر بود به طرفداری از کونیگ برخاست. در نامه‌ای به مادام دِنی چنین می‌نویسد: «من هم در نزاع دخالت دارم و در جهت مخالف پادشاه هستم و به جای عصای سلطنتی فقط یک قلم دارم.» در همین وقت فردریک به خواهرش چنین نوشته بود: «شیطان در جسد ارباب فضل و ادب من حلول کرده

۳۱. تلنتایر، صص ۲۲۶، ۲۳۰.

است و با اینها نمی‌توان کاری کرد. این اشخاص فقط در اجتماعات باهوش و خردمند هستند... اگر حیوانات بدانند که این صاحبان خرد و عقول بعضی اوقات بدتر از آنها هستند، خوشحال خواهند شد.»[۳۲] ولتر برضد موپرتویی هجونامهٔ مشهوری به نام «ردّ بر دکتر اقاقیا» نوشت و آن را بر فردریک خواند. فردریک تا صبح از خنده روده‌بر شد ولی از او خواهش کرد که از چاپ آن صرف‌نظر کند. ولتر ظاهراً راضی شد ولی در حقیقت آن را برای چاپ فرستاده بود و نمی‌خواست جنین را در نطفه خفه کند. پس از آنکه هجونامه منتشر شد، آتش غضب فردریک بالا گرفت و ولتر از ترس رو به گریز نهاد.

در فرانکفورت، با آنکه از منطقهٔ فردریک خارج بود، عمال شاهی جلو او را گرفتند و گفتند تا شعر «پالادیوم» اثر فردریک را پس ندهد حق حرکت ندارد این شعر در خور وقار و ادب اجتماع نبود ونظیر شعر «دختر جوان» اثر خود ولتر بود. ولی این نسخهٔ وحشتزا در ضمن بار و بنه‌ای بود که در راه گمشده بود و هفته ها طول کشید تا رسید. در طی این مدت ولتر تقریباً زندانی بود. کتابفروشی که از ولتر طلب داشت فرصت را غنیمت شمرد و برای وصول طلب پیش ولتر رفت. ولتر که سخت برآشفته بود سیلی به گوش او نواخت و کولّینی، منشی او، برای تسلی مرد گفت: «آقای من! کسی به گوش شما سیلی زده است که یکی از بزرگترین مردان جهان است.»[۳۳]

بالأخره آزاد شد و پس از آنکه می‌خواست از مرز فرانسه بگذرد ناگهان خبر رسید که از فرانسه تبعید شده است. پیرمرد مطرود نمی‌دانست کجا برود؛ لحظه‌ای با خود اندیشید که به پنسیلوانیا برود (از اینجا می‌توان به درجهٔ یأس و نومیدی او پی برد). در مارس ۱۷۵٤ دنبال «قبر مطبوعی» می‌گشت که در حوالی ژنو دور از رقبای مستبد پاریس و برلین باشد. بالأخره ملکی قدیمی به نام له‌دلیس خرید؛ در آنجا به باغداری و حفظ سلامت خود مشغول شد و هنگامی که سن او به غروب پیری می‌رسید دورهٔ بزرگترین و عالیترین آثار او نیز شروع شد.

۵. له دلیس: «رساله‌ای در باب طبایع و اخلاق و آداب»

چرا مجدداً تبعید شد؟ برای آنکه در برلین «بلندپروازترین و پرحجم‌ترین و برجسته‌ترین و جسورانه‌ترین آثار خود را»[۳٤] به چاپ رسانده بود. این کتاب عنوان دور و درازی داشت: «نظری به طبایع و اخلاق و آداب و روحیات اقوام و وقایع عمدهٔ تاریخ از عهد شارلمانی تا زمان لویی سیزدهم». آغاز تألیف این کتاب در سیره بود و آن را می‌خواست برای مادام دوشاتله بنویسد، زیرا این زن از تاریخ بیزار بود.

این زن می‌گفت که: «تاریخ تقویم پارینه‌ای است که به کار نیاید؛ برای من که یک

۳۲. سنت-بوو، ج ۱، ص ۲۱۸. ۳۳. مورلی، ص ۱٤٦. ۳٤. تلنتایر، ص ۲۹۱.

زن فرانسوی هستم چه اثری دارد که بدانم «اگیل» در سوئد جانشین «هاکوین» گردید، یا عثمان، جد سلاطین عثمانی، پسر طغرل بوده است؟ من تاریخ یونان و روم قدیم را خوانده‌ام صورت و منظر حاصل از این تاریخ برای من جالب بود. امّا من هیچیک از تواریخ طولانی اقوام جدید را هنوز به آخر نرسانده‌ام. در این تواریخ چیزی جز هَرج و مرج و ابهام دیده نمی‌شود، یک رشته وقایع بی اهمیتی است که با هم ارتباطی ندارند و به نتیجه‌ای منتهی نمی‌گردند؛ شامل هزاران جنگ و جدال بی ثمر است. من از مطالعهٔ آنچه به منزلهٔ بار گرانی بر ذهن است و آن را روشنایی و صیقل نمی‌بخشد صرف نظر می‌کنم.»

ولتر با او موافق بود. از قول «انژنوــ معصوم» چنین می‌گوید: «تاریخ فقط تصویر جنایات و تیره‌بختیهاست.» خود او در پانزدهم ژوئیهٔ ۱۷۶۸ به هاریس والپول چنین می‌نویسد: «در حقیقت تاریخ مردم یورک و لنکستر بیشتر شبیه به داستان راهزنان است.» ولی او این نوید را به مادام شاتله داد که به تاریخ راهی نونشان دهد و حکمت و فلسفه را در آن به کار برد و کوشش کند تا در زیر امواج حوادث سیاسی تاریخ فکر بشر را تدوین و ترسیم نماید.[۳۵] او می‌گفت: «فقط فلاسفه باید تاریخ بنویسند.»[۳۶] «درمیان تمام اقوام تاریخ از صورت حقیقی خارج شده و به شکل افسانه درآمده است تا آن‌گاه که فلسفه بیاید و شخص را روشن کند؛ هنگامی که فلسفه به اعماق مظلم تاریخ قدم می‌نهد، می‌بیند که فکر بشر در طی قرون به قدری در زیر تودهٔ اشتباهات کور و تاریک گشته شده است که روشن ساختن آن و دور زدن پرده‌های ابهام بسی مشکل است؛ در اینجاست که می‌بیند برای اثبات دورغها بناها و وقایع و تشریفات فراوان ساخته شده‌است.»[۳۷] از اینجا نتیجه می‌گیرد که: «تاریخ یک رشته تردستی و طراری است که ما به سر مردگان می‌آوریم»[۳۸]؛ ما گذشته را برطبق آمالی که برای آینده داریم می‌سازیم و درنتیجه «تاریخ ثابت می‌کند که همه چیز را از راه تاریخ می‌توان ثابت کرد.»

مانند کارگر معدن شروع به کار کرد تا بتواند در این «معدن دروغها»[۳۹] دانه‌های گوهر حقیقت را دربارهٔ تاریخ حقیقی بشریت پیدا کند. چند سال پشت سر هم تحقیقات مقدماتی را انجام داد: «تاریخ روسیه»، «تاریخ شارل دوازدهم»، «عصر لویی چهاردهم»، «عصر لویی سیزدهم»؛ در طی این تحقیقات وجدان معنوی بی پایان او نیز تکمیل می‌شد، یعنی انچه سرانجام شخص را به نبوغ رهبری می‌کند. «اب دانیال یسوعی که «تاریخ فرانسه» را نوشته است، در کتابخانهٔ سلطنتی پاریس ۱۲۰۰ جلد اسناد و مدارک و نسخ خطی مشاهده کرد، ساعتی به ورق‌زدن و به هم ریختن آنها مشغول شد و بعد به اب تورنمین معلم سابق ولتر روی کرده چنین گفت: 'این کاغذهای کهنهٔ بی‌فایده به درد نوشتن تاریخ

۳۵. رابرتسن، ص ۲۳؛ مورلی، ص ۲۱۵؛ تلنتایر در کتاب «ولتر در نامه‌های خود»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۹، ص ۲۲۲.
۳۶. پلیسیه، ص ۲۱۳.
۳۷. مقدمهٔ کتاب «نظری به طبایع...».
۳۸. مورلی، ص ۲۲۰.
۳۹. تعبیر مشیو آرنلد از تاریخ.

نمی‌خورد؛ و از نوشتن تاریخ معذرت خواست.»[۴۰] ولتر چنین نبود. او هر چیزی را که راجع به موضوعات مورد نظر او بود می‌خواند؛ صدها جلد تذکره و یادداشت مطالعه کرد؛ صدها نامه به کسانی که شاهد وقایع مشهور بودند نوشت؛ حتی بعد از انتشار آثار خود دوباره به مطالعهٔ آنها پرداخت و هر چاپی را از نو اصلاح کرد.

ولی این جمع مواد فقط کار مقدماتی بود، آنچه مورد نیاز بود روش جدید انتخاب و تنظیم بود. خیلی از وقایع حتی در صورت راست بودن (که کمتر اتفاق می‌افتد) به درد نمی‌خورد؛ «تفصیلات پوچ برای تاریخ به منزلهٔ بارو بنهٔ بیهوده‌ای است که مانع پیشرفت سپاه می‌گردد؛ ما باید به امور با نظری وسیعتر بنگریم؛ زیرا ذهن بشری ضعیف است و در زیر فشار تودهٔ امور بیهوده تلف می‌شود.»[۴۱] سالنامه‌نگاران باید «وقایع» را جمع کنند و به شکل یک کتاب لغت تاریخ تنظیم نمایند، تا هر کسی واقعهٔ مورد نیاز را بتواند پیدا کند همچنانکه لغتی را در کتاب فرهنگ پیدا می‌کند. آنچه ولتر می‌جست اصل واحدی بود که بتواند تاریخ تمدن اروپایی را با رشته‌ای به هم مربوط سازد و می‌خواست این رشتهٔ مربوط سازنده تاریخ فرهنگ و علوم و معارف باشد. تصمیم گرفته بود که در تاریخ چندان به پادشاهان اهمیت ندهد بلکه به جنبشها ونیروها وتوده‌ها تکیه نماید؛ اقوام و ممالک بخصوص را در نظر نیاورد بلکه تمام نوع بشر را مدّ نظر قرار دهد، به جنگها نپردازد بلکه گامهای فکر بشر را شرح دهد. «جنگها و فتنه‌ها کوچکترین قسمت این نقشه را تشکیل می‌دهند. سپاهیان و افواج غالب یا مغلوب، بلاد تسخیرشده یا از دست‌رفته امری است که در هر تاریخی مشترک است» اگر در هر قرنی «پیشرفت هنر و فکر را کنار بگذارید، چیز مهمی برای جلب دقت آیندگان پیدا نخواهید کرد.»[۴۲] «من آرزومندم که به سرگذشت جنگها نپردازم بلکه سرگذشت اجتماع را بنویسم؛ می‌خواهم تحقیق کنم که زندگی مردم در درون خانواده‌ها چگونه بوده است وهنرهایی که مشترکاً پیش برده‌اند چه بوده است... هدف من تاریخ فکر بشر است نه تفصیلات بیهودهٔ وقایع؛ به تاریخ اشراف و اعیان نیز نخواهم پرداخت...؛ می‌خواهم بدانم که مردم چگونه از توحش به تمدن رسیده‌اند.»[۴۳] حذف شاهان از صحنهٔ تاریخ قسمتی از انقلاب دموکراسی است که آنها را از تخت سلطنت نیز برکنار کرد؛ کتاب «نظری به طبایع...» مقدمهٔ عزل و خلع «بوربون»ها است.

بدین ترتیب او نخستین فلسفهٔ تاریخ را به‌وجود آورد و نخستین اقدام اصولی را در ترسیم جریانات تکوین و توسعهٔ فکر اروپایی به عمل آورد؛ انتظار می‌رفت که این گونه تفسیر وقایع، تفسیرات مافوق طبیعی را کنار بگذارد؛ تاریخ‌مقام حقیقی خود را به‌دست نمی‌آورد مگر آن گاه که الاهیات کنار برود. به گفتهٔ «باکل»، کتاب ولتر پایهٔ علم تاریخ جدید محسوب

۴۰. براندس، «فرانسوا وولتر». ۴۱. مورلی، ص ۲۷۵. ۴۲. «ولتر در نامه‌های خود»، ص ۴۱ ـ ۴۰.
۴۳. باکل، «تاریخ تمدن»، ج ۱، ص ۵۸۰.

می شود؛ گیبن، نیبور، باکل وگروت همگی مدیون وسپاسگزار وپیرو اوهستند واودر رأس همهٔ آنهاست و هنوز در میدانی که او کشف کرده است کسی بر او برتری نیافته است.

ولی باید دید که چرا بزرگترین کتاب او موجب تبعیدش شد؟ برای آنکه با گفتن حقیقت به همه تاخته بود. مخصوصاً کشیشان را به خشم آورد زیرا نظریه‌ای اظهار کرده بود که بعد گیبن آن را تکمیل کرد. به موجب این نظر غلبهٔ سریع مسیحیت بر بت‌پرستی قدرت روم را از هم پاشید و آن را طعمهٔ حمله و تاخت و تاز وحشیان ساخت. آنچه بیشتر کشیشان را خشمگین ساخت این بود که ولتر به یهودیت و مسیحیت اهمیت کمتری قائل شد و از چین و هند و ایران و عقاید مردم آن ممالک چنان به بیطرفی یاد کرد که گویی یک تن ساکن مریخ دربارهٔ اهل زمین گفتگو می‌کند؛ در این منظر جدید دنیای وسیع و نوی کشف می‌شود؛ تمام اصول و عقاید صلابت خود را در نسبیت از دست می‌دهند، شرق پهناور جای خود را در تاریخ به نسبت عظمت خاکش باز می‌کند. اروپا خود را میدان آزمایشی می‌بیند که در انتهای سرزمین و فرهنگی که از آن او بزرگتر است، قرار گرفته است. چگونه می‌توان یک چنین فرد اروپایی را که دربارهٔ وطن خویش این‌قدر دور از تعصب سخن می‌گوید بخشید؟ شاه دستور داد که این فرانسوی که جرئت کرده است خود را نخست انسان و بعد فرانسوی بداند، حق ندارد قدم به خاک فرانسه بگذارد.

۶. فرنه: «ساده‌دل» (کاندید)

له دلیس منزل موقتی بود، ولتر می‌خواست از آنجا پناهگاه دایمی‌تری برای خود پیدا کند. این پناهگاه را در ۱۷۵۸ در فرنه پیدا کرد. فرنه درست در سرحد فرانسه و سویس بود. در آنجا می‌توانست از دست حکومت فرانسه در امان باشد و اگر روزی دولت سویس موجب زحمت او می‌شد، می‌توانست به خاک فرانسه پناه ببرد. در اینجا «سرگردانی» او خاتمه می‌پذیرفت. علت سرگردانی و دوندگیهای دایمی او فقط ناآرامیهای عصبی‌اش نبود بلکه علت دیگری هم داشت و آن اینکه همه جا مورد آزار و تهدید قرار می‌گرفت. فقط در شصت و چهار سالگی منزلی پیدا کرد که می‌توانست خانهٔ دایمی او نیز باشد. در آخر یکی از قصه‌های او به نام «سفرهای سکارمانتادو» عبارتی هست که تقریباً با وضع مؤلف آن مطابق است: «پس از آنکه همهٔ عجایب و محاسن جهان را دیدم، تصمیم گرفتم که دیگر جز خانهٔ خود جایی نروم؛ زنی گرفتم امّا فوراً به او بدگمان شدم؛ ولی با همهٔ این بدگمانی، این وضع را خوشترین و بهترین تمام اوضاع و احوال می‌دانم.» ولتر زن نگرفت ولی دختر برادر او با او بود و برای یک مرد نابغه این بهتر از همه است. «ما هرگز نشنیدیم که او آرزوی پاریس کند... شکی نیست که این تبعیدگاه عاقلانه عمر او را درازتر کرده است.»[۴۴]

۴۴. مورلی، ص ۲۳۹.

در این باغ خود خوشبخت و خوشحال بود؛ درختهای میوه‌ای می‌کاشت که خود او انتظار نداشت شکوفهٔ آنها را در حیات خود ببیند. یکی از شیفتگان او از این کار که برای آیندگان می‌کند تحسین و تمجید کرد و او در پاسخ گفت، «بلی من چهار هزار درخت کاشته‌ام.» با هر کسی به مهربانی سخن می‌گفت، ولی گاهی مجبور می‌شد که سخنان تلخ و تند نیز بزند. روزی از یکنفر که به ملاقات او آمده بود پرسید که از پیش چه کسی آمده است. آن شخص گفت که از نزد آقای هالر می‌آیم. ولتر گفت: «آقای هالر مرد بزرگی است، شاعری توانا و طبیعیدان زبردست و فیلسوف متبحر و نابغه‌ای است که تقریباً از همه چیز آگاه است.» آن شخص گفت: «اینکه شما می‌فرمایید خیلی عجیب است! زیرا عقیدهٔ آقای هالر دربارهٔ شما این‌طور نیست.» ولتر در پاسخ گفت: «آه! شاید ما هر دو در اشتباه هستیم.»[۴۵]

در این زمان فرنه پایتخت معنوی جهان گردید. هر مرد دانشمند یا حکمران روشنفکر به او مراسم ادب و احترام به جا آورد، یا شخصاً به زیارت او شتافت یا با وی مکاتبه کرد. کشیشان شکاک، اشراف آزادیخواه و زنان دانشمند روی به فرنه می‌نهادند. از انگلستان گیبن و بازول و از فرانسه هلوسیوس و دالامبر و دیگر علمداران تجدد و روشنفکری برای ملاقات او رفتند. بالأخره مخارج این سیل زوار حتی برای ولتر نیز طاقتفرسا شد و از اینکه او مهماندار تمام اروپا شده است در ناله و شکایت بود. یکی از آشنایان پیش او رفت و گفت که تا شش هفته در آنجا خواهد ماند. ولتر گفت: «فرق میان تو و دون کیشوت در این است که او مسافرخانه را کاخ می‌پنداشت و تو این کاخ را مسافرخانه پنداشته‌ای.» «خدا مرا از شر دوستانم نجات بدهد، من خود از عهدهٔ دشمنان برمی‌آیم.»

پردامنه‌ترین و درخشانترین مکاتبات تمام عالم را نیز به این مهمانداری دایمی اضافه کنید. از هرگونه و از هر طبقه مردم به وی نامه می‌رسید. یکی از شهرداران آلمان نامه‌ای به وی نوشته و درخواست کرده بود که «محرمانه بگو ببینم خدایی هست یا نه؟» و خواهش کرده بود که جواب را با قاصد بعدی بفرستد.[۴۶] گوستاو سوّم، پادشاه سوئد، مفتخر بود که ولتر گاهی به سوی شمال نیز نظر می‌اندازد و به ولتر گفت که این امر بزرگترین مشوق مردم شمال خواهد بود. کریستیان هفتم، پادشاه دانمارک، از او معذرت خواست که نمی‌شود تمام اصلاحات را یکجا عملی کرد. کاترین دوّم، ملکهٔ روسیه، هدایای عالی برای وی می‌فرستاد و مکرر با او مکاتبه می‌کرد و امیدوار بود که این امر مزاحمتی برای ولتر ایجاد نکند. حتی فردریک پس از یک سال قهر بر سر صلح آمد و با شاه فرنه مکاتبات خود را از سر گرفت و به او چنین نوشت:

> شما زیانهای بزرگی به من رسانده‌اید و من همه را بخشیده‌ام و امیدوارم همه را فراموش کنم. ولی اگر شما نخواهید با دیوانه‌ای که عاشق نبوغ عالی شما است کنار

۴۵. تلنتایر، ص ۳۴۹. ۴۶. مورلی، ص ۳۳۵.

بیایید، نخواهید توانست به این آسانی در بروید... آیا مایل به چیزهای مطبوع و دلپذیر هستید؟ بسیارخوب؛ من می‌خواهم حقایقی را برای شما بگویم؛ من شما را لطیفترین قریحه و استعدادی می‌دانم که مادر روزگار زاییده است. من شیفتهٔ شعر شما و عاشق نثر شما هستم. هیچ نویسنده‌ای پیش از شما استعدادی‌چنین حاد و ذوقی چنین لطیف نداشته است. گفتار شما جذاب است. شما می‌توانید در یک آن هم سرگرم کنید و هم تعلیم دهید. شما فریبنده‌ترین و جاذب‌ترین موجودی هستید که من می‌شناسم و می‌توانید خود را در نظر هر کس که بخواهید محبوب سازید. لطف و ظرافت شما به قدری است که می‌توانید به اشخاص بتازید و در همان حال همان اشخاص این امر را نادیده بگیرند. خلاصه شما اگر بشر نبودید، کامل بودید.[۴۷]

که می‌تواند تصور کند که کسی که اینهمه محبوب جهانیان است، علمدار بدبینی باشد؟ در جوانی هنگامی که سالونها را می‌پیمود، با آنکه چندی به باستیل رفت، روزهای بسیار خوشی گذرانید؛ با اینهمه، در این روزهای بی‌قیدی و بی‌غمی با خوش‌بینی غیرطبیعی که لایب‌نیتز تبلیغ می‌کرد مخالف بود. جوان باحرارتی در مطبوعات او را مورد حمله قرار داد و در این امر که «این جهان بهترین شکل ممکن را دارد» به طرفداری از لایب‌نیتز برخاست. ولتر به او نوشت: «آقای من، از شنیدن اینکه کتاب کوچکی برضد من نوشته‌اید خوشحال شدم... اگر بتوانید به نظم یا به طریق دیگری برای من توضیح دهید که چرا اینهمه مردم با وجود بهترین وضعی که دارند خودکشی می‌کنند، بسیار ممنون خواهم بود. من منتظر استدلالات و اشعار و حملات شما هستم و از صمیم قلب به شما اطمینان می‌دهم که هیچ یک از ما چیزی دربارهٔ این موضوع نمی‌دانیم. من مفتخر هستم که...» و غیره.

اذیت و آزار و ناکامیها ایمان او را به زندگی سست کرده بود و تجربیاتی که در برلین و فرانکفورت به‌دست آورد، امید او را از میان برد. ولی وقتی که در نوامبر سال ۱۷۵۵ از زلزلهٔ لیسبون مطلع گردید، این ایمان و امید بیشتر ضربه دید. زلزله در جشن مذهبی اوّل نوامبر که همهٔ مردم در کلیساها جمع بودند اتفاق افتاد و داس مرگ محصول خوبی به‌دست آورد وحیات ۳۰,۰۰۰ نفر را درو کرد. ولتر سخت ناراحت شد و خشم او وقتی شدیدتر شد که شنید کشیشان فرانسه این مصیبت را نتیجهٔ گناهان مردم لیسبون دانسته‌اند. خشم او در شعر آتشینی نمودار شد که در آن این قیاس ذوالحدین قدیمی را تشریح کرده بود: یا خدا می‌توانست از این شر جلوگیری کند و نکرد؛ یا می‌خواست جلوگیری کند و نتوانست. او نمی‌توانست به این جواب اسپینوزا قانع شود که «خیر» و «شر» اصطلاحات بشری هستند و دربارهٔ کل جهان قابل استعمال نیستند و بدبختیها و مصیبتهای ما از نظر ابدیت سخت حقیر و ناچیز است.

۴۷. سنت-بوو، ج ۱، ص ۲۲۱.

اگر بگویی که من در برابر این تودهٔ عظیم ذره‌ای ناچیز هستم
در پاسخ خواهم گفت بلی ؛ ولی تمام حیواناتی که محکوم به مرگ هستند
و تمام موجوداتی که از حس برخوردارند،
مبتلای درد و رنجند و همچون من در میان درد و اندوه جان می‌سپارند. *
آن کرکسی که به وَلَع تمام بر شکار خود پیروز شده و به شادی تمام
مشغول دریدن اندام غرقه به خون اوست،
همه چیز را به مراد خود می‌بیند؛ امّا در این میان شاهینی به نوبهٔ خود
با منقار تیز خویش این کرکس را از هم می‌درد و مردی
با گلولهٔ رگبار خود این عقاب مغرور را می‌کشد و آن گاه
خود این مرد در میدان جنگ، بر روی خاکها زخمی و خون‌آلود
در میان کشتگان جان می‌سپارد، و طعمهٔ لاشخوران
و کرکسان و زاغان می‌گردد.
بدین ترتیب همهٔ اعضای جهان در رنج به‌سر می‌برند؛
همه برای رنج کشیدن می‌زایند و همه همدیگر را از میان می‌برند؛
و شما از این اجزای شوم و منحوس و از بدبختیهای آنان
می‌خواهید سعادت کلی بسازید!
بیچارهٔ ضعیف بدبخت! در این کار چه سعادتی نهفته است که
با ناله فریاد برمی‌آری و می‌گویی «که هر چیزی به جای خویش نیکوست»؟
ولی این جهان دروغ تو را فاش می‌کند وحتی دل خودت نیز
صد مرتبه اشتباهات اندیشه‌ات را آشکار می‌سازد...
پاسخ باهوش‌ترین و آگاه‌ترین مردمان چیست؟
هیچ! ما از خواندن و فهمیدن کتابِ سرنوشت عاجزیم.
انسان از خودش بیگانه است و نمی‌داند که چیست و کجاست و از کجا آمده است؟
ذراتی هستند که بر روی این تودهٔ گل و لای در تعبند
و مرگ آنها را فرو می‌برد و تقدیر با آنها بازی می‌کند؛
ولی ذرات متفکری که به هدایت اندیشه آسمانها را پیموده‌اند،
در اعماق بی پایان سردرگم هستند و لحظه‌ای قادر به شناختن خود نیستند.
این دنیا که نمایشگاه غرور و اشتباهات است،
پر از تیره‌بختانی است که از سعادت دم می‌زنند...
من در روزگار پیشین با لحن آرامتری

* این اشعار مولانا را در نظر بیاورید ــ م:

مرغکی اندر شکار کرم بود — گربه فرصت یافت، وی را در ربود
آکل و مأکول بود او بی‌خبر — در کمین از فکر صیاد دگر
گر حشیش آب زلالی می‌خورد — معدهٔ حیوانش در پی می‌چرد
دزد کو اندر شکار کاله است — شحنه با خصمانش در دنباله است الخ

از لذات فرح‌بخش و اصول دلپذیر سخن می‌راندم؛
امّا به طول زمان و با معاشرت با مردم، در روزگار پیری
دریافتم که این بشر گمراه سخت ضعیف و زبون است،
در دل تاریکی نشان روشنی می‌جستم
و زبان ناله و شکایت نداشتم وجز رنج کشیدن راهی در پیش من نبود.[۴۸]

چند ماه بعد جنگهای هفت‌ساله شروع شد؛ ولتر این جنگها را جنون و خودکشی می‌نامید؛ و می‌گفت برای به‌دست آوردن چند جریب زمین پربرف در کانادا، انگلیس، و فرانسه می‌خواهند اروپا را نابود کنند. در همین احوال، ژان ژاک روسو در مطبوعات به شعر ولتر دربارهٔ زلزلهٔ لیسبون پاسخ داد؛ در این پاسخ روسو گفته بود که مردم خود مسئول بدبختیهای خویشتند؛ اگر ما به جای شهرها در مزارع زندگی می‌کردیم اینهمه در زلزله طعمهٔ مرگ نمی‌شدیم؛ اگر در زیر آسمان باز به سر می‌بردیم، سقف خانه‌ها به سر ما فرو نمی‌ریخت. ولتر از اینکه این اعتقاد عمیق به عدل الاهی اینهمه در میان مردم رواج پیدا کرد، به حیرت افتاد و از اینکه این دون کیشوت نام او را لجن‌مال کرده است سخت برآشفت و برضد روسو «وحشتناکترین اسلحهٔ معنوی را که انسان به کار برده است، یعنی طعن و نیشخند ولتر»[۴۹] را به کار برد. در سال ۱۷۵۱ در ظرف سه روز کتاب «ساده‌دل» را نوشت.

هرگز بدبینی به این خوشی و هزل گویی استدلال نشده است. هیچ کس نتوانسته است این گونه از ته دل بخنداند و بگوید که این جهان پر از تیره‌بختی است؛ کمتر داستانی این گونه سهل و ممتنع است. سرتاسر آن گزارش و مکالمه است و توصیفی در آن دیده نمی‌شود و اعمال به سرعت انجام می‌گیرد. آناتول فرانس می‌گوید: «قلم در انگشتان ولتر می‌خندد و می‌دود»[۵۰] شاید درسرتاسر ادبیات، داستان کوچکی به این لطف ودلپذیری نباشد.

«ساده‌دل»، چنانکه از نامش معلوم است، جوانی ساده و متقی بود. او پسر یکی از اعیان توندر-تن- تروخ واقع در وستفالیا و شاگرد پانگلوس دانشمند بود.

پانگلوس معلم «طبیعیات و مابعدطبیعیات و کائنات جو و اسطقسات...» بود. او می‌گفت که «به ثبوت رسیده است که هر چیزی برای هدف و غایت بهتری ساخته شده است... مثلاً دماغ که این‌جور ساخته شده فقط برای گذاشتن عینک است... ساق پا برای نگاه‌داشتن جوراب است... سنگها برای ساختن قلعه‌ها آفریده شده‌اند. خوک برای آن خلق شده که ما سرتاسر سال از گوشت آن معدهٔ خود را پر سازیم. پس کسانی که می‌گویند هر چیزی در این جهان نیکوست راه خطا پیموده‌اند؛ باید بگویند که هر چیزی به بهترین وجه ممکن ساخته شده است.

۴۸. «آثار برگزیدهٔ ولتر»، چاپ لندن، ۱۹۱۱؛ صص ۵ ـ ۳. ۴۹. تلنتایر، ۲۳۱. ۵۰. مقدمه بر «ساده دل»، از نشریات Modern Library

هنگامی که پانگلوس درس می‌گفت، سپاهیان بلغار به قصر حمله بردند و کاندید را به اسارت بردند و به سربازی گماشتند.

> او مجبور بود که به راست و چپ بگردد؛ سنبهٔ تفنگ را بکشد و فرو برد، نشانه‌گیری کند، تیر بزند، راه برود... در یکی از روزهای خوش بهار تصمیم گرفت که چند قدم راه برود و خیال می‌کرد که اراده و اختیار از امتیازات انسان و حیوانات است که می‌توانند با پای خود هر جا دلشان خواست بروند. چند گامی نرفته بود که چهار پهلوان به درازای شش پا او را احاطه کردند و گرفتند و به سیاه‌چال انداختند. به او گفتند که باید یکی از این دو شق را اختیار کند: یا تمام فوج سی و شش مرتبه او را شلاق بزنند یا دو گلولهٔ سربی به مغزش خالی کنند. هر چه داد زد که آخر انسان آزاد است و او هیچ یک از این دو شق را نمی‌خواهد انتخاب کند، به خرج کسی نرفت و مجبور شد که از این دو یکی را انتخاب کند؛ بالأخره در سایهٔ این موهبت الاهی که اختیار و آزادی نام دارد، ترجیح داد که سی و شش مرتبه شلاق بخورد. این بلا دو دفعه به سرش آمد.[51]

کاندید بالأخره فرار کرد و راه لیسبون را در پیش گرفت. در عرشهٔ کشتی معلم خود پانگلوس را ملاقات کرد که داستان انهدام قصر و کشته‌شدن پدر و مادر او را به وی گفت و نتیجه گرفت که «تمام این وقایع ناگزیر و ضروری است؛ زیرا بدبختیهای فردی موجب خیر کلی است.» وقتی به لیسبون رسیدند که زلزله در گرفت. پس از آنکه زلزله سپری شد؛ هر یک داستان غم و درد خود را باز گفت؛ در این میان خدمتگار پیری آنها را مطمئن ساخت که مصایب آنها در برابر رنج و بلیهٔ او ناچیز است، «صد مرتبه تصمیم گرفته‌ام که خودم را بکشم ولی عشق به زندگی مانع شده است. این نقطهٔ ضعف شاید شومترین خاصیت ما باشد. زیرا چیزی بیهوده‌تر از این نیست که کسی باری را که هر آن می‌تواند زمین بگذارد، بر دوش ببرد.» یا چنانکه یکی دیگر از آن میان گفت: «اگر همهٔ جهات را در نظر بگیریم، زندگی یک ملاح از زندگی یک امیر بهتر است؛ ولی به عقیدهٔ من اختلاف به قدری ناچیز است که ارزش آزمایش را ندارد.»

کاندید از چنگ محکمهٔ تفتیش عقاید فرار کرد و راه پاراگوئه را در پیش گرفت: «در آنجا همه چیز متعلق به آباء یسوعیین بود و مردم مالک هیچ چیز نبودند. این یک شاهکار عقل و عدل بود.» در یکی از مستعمرات هلند سیاهی را دید که فقط یک دست و یک پا دارد و ژنده‌ای به تن پوشیده است. آن غلام چنین گفت: «اگر هنگامی که در کارخانهٔ قند کار می‌کنیم چرخ آسیا انگشت ما را ببرد ارباب ما یک دست ما را قطع می‌کند و اگر بخواهیم فرار کنیم یک پای ما را می‌برد... به این قیمت شما در اروپا قند می‌خورید.» کاندید در یکی از سرزمینهای کشف نشده مقدار زیادی طلا پیدا کرد و به ساحل برگشت و

۵۱. «ساده‌دل»، ص ۷.

کشتی اجاره کرد که آن را به فرانسه ببرد. ولی کشتیران طلاها را به کشتی گذاشت و بدون آنکه منتظر کاندید شود، به راه افتاد و او را درساحل جا گذاشت تا فلسفه بیافد. با بقیهٔ پولی که مانده بود، بلیطی در کشتی خرید و به سوی بوردو حرکت کرد. در عرشهٔ کشتی با پیر خردمندی به نام مارتین آشنا شد و شروع به صحبت کرد.

کاندید پرسید: «به عقیدهٔ شما مردم همیشه مثل امروز همدیگر را خواهند کشت و همواره دروغگو و متقلب و خیانتکارو ناسپاس و راهزن و گول و دزد و جنایتکار و شکم‌پرست و باده‌خوار و بدبخت و حسود و جاه‌طلب و خونخوار و تهمت‌زن و هرزه و کهنه‌پرست و ریاکار خواهند ماند؟»

مارتین در پاسخ گفت: «شما معتقدید که همواره هر جا باز و کرکس کبوتری را یافتند شکار خواهند کرد؟»

کاندید در پاسخ گفت: «بدون تردید.»

مارتین گفت: «خوب، اگر باز و کرکس همیشه همان خاصیت را حفظ خواهند کرد، چگونه می‌توان تصور نمود که انسان خاصیت خود را حفظ نخواهد کرد؟»

کاندید گفت: «بلی! ولی اختلاف بزرگی در این میان هست؛ زیرا اراده و اختیار...»

بدین ترتیب استدلال می‌کردند تا به ساحل بوردو رسیدند.[۵۲]

ما نمی‌توانیم همهٔ ماجرای کاندید را در اینجا نقل کنیم. این ماجرا شرح و تفسیر مسخره‌آمیزی است از الاهیات قرون وسطا و خوش‌بینی لایب‌نیتز. پس از آنکه بلاهای زیادی از مردم مختلف به سرش آمد، کاندید تصمیم گرفت که در ترکیه مزرعه‌ای اجاره کند. داستان با این مکالمه میان استاد و شاگرد به پایان می‌رسد:

پانگلوس روزی به کاندید گفت: «یک سلسله حوادث به وقوع می‌پیوندند تا به بهترین وجه ممکن منتهی شود: اگر شما از قصر عالی خود دور نمی‌افتادید، ...و از محکمهٔ تفتیش عقاید فرار نمی‌کردید و به امریکا نمی‌رفتید، ...و طلای خود را از دست نمی‌دادید، ...نمی‌توانستید به ترکیه بیایید و مربای بالنگ و پسته بخورید.»

کاندید در پاسخ گفت: «تمام اینها درست است ولی بگذار تا به کار زراعت خود برسیم.»

۷. دایرةالمعارف و قاموس فلسفی

اشتهار و رواج کتابی مانند «ساده‌دل» که به همهٔ مقدسات بی‌احترامی کرده بود، می‌تواند روحیهٔ آن عصر را به ما نشان دهد. فرهنگ و معارف عالی دورهٔ لویی چهاردهم، علی‌رغم

۵۲. ص ۱۰۴.

سخنان پرطمطراق کشیشان یاد داده بود که چگونه باید سنن و اصول عقاید را ریشخند کرد. شکست اصلاحات مذهبی در فرانسه برای فرانسویان میان کفر و ایمان راهی نگذاشت؛ و هنگامی که افکار مردم آلمان و انگلیس بتدریج به سوی تطور مذهبی می‌رفت، افکار مردم فرانسه ناگهان از ایمان آتشینی که موجب قتل‌عام پروتستانها گردید به کینهٔ سردی مبدل شد که لامتری و هلوسیوس و اولباک و دیدرو به مذهب پدران خود پیدا کردند. لحظه‌ای به محیط معنوی که ولتر سالهای آخر عمر خود را در آن گذرانید، نظر بیفکنیم.

لامتری ابتدا در قشون به طبابت مشغول بود، بعد به علت نوشتن کتاب «تاریخ طبیعی روح» از شغل خود برکنار شد. کتاب دیگر او موسوم به «انسان مانند ماشین» موجب نفی و تبعید او گردید و به دربار فردریک پناه برد. فردریک پادشاه روشنفکری بود و می‌خواست از آخرین وضع معارف در پاریس آگاه شود. لامتری عقیدهٔ ماشین بودن انسان را، که دکارت از ترس مانند کودکی که انگشتش بسوزد رها کرده بود، گرفت و با جسارت تمام اعلام کرد که «تمام جهان و من‌جمله انسان در حکم یک ماشین است. روح مادّی است و مادّه از روح جدا نیست و همواره بر هم تأثیر متقابل دارند و رشد و سقوط آن دو با هم صورت می‌گیرد. بنحوی که انسان نمی‌تواند قرابت اساسی و ربط حقیقی آنها را منکر گردد. اگر روح مجرّد باشد چگونه هیجان آن موجب گرمی بدن می‌شود یا چگونه تب بدن رشتهٔ افکار را از هم می‌گسلد؟ تمام اعضا از یک جرم اصلی تحول یافته اند و این نتیجهٔ عمل متقابل اعضا و محیط است. چرا حیوان باهوش است و نبات چنین نیست؟ برای آنکه حیوان برای جستجوی غذا مجبور به حرکت شده است ولی نبات غذایی که به وی رسیده است گرفته است. انسان باهوشترین همه است برای آنکه احتیاجات او بیشتر و میدان حرکت او پهناورتر است؛ موجوداتی که نیازمندی ندارند، فاقد فکر و هوش هستند.»

این عقاید که موجب نفی و تبعید لامتری گردید، باعث علوّ مقام و احترام هلوسیوس (۱۷۱۵-۷۱) شد و یکی از ثروتمندترین مردم فرانسه گردید. وی کتابی نوشت به نام «دربارهٔ انسان» و عقاید فوق پایه و مبنای این کتاب بود. لامتری علم کلام الحاد را نوشت و هلوسیوس اخلاق کفر و الحاد را تألیف کرد. به عقیدهٔ او تمام اعمال انسان ناشی از خودخواهی است، «حتی قهرمانان و جانبازان نیز در کار خود بزرگترین لذت را می‌یابند و به خاطر آن اعمال خود را انجام می‌دهند»؛ «فضیلت، خودخواهی است که با ذره‌بین مجهز شده است.»[۵۳] وجدان ندای ربانی نیست بلکه وحشت از مقامات انتظامی است. وجدان رسوب طوفان اوامر و نواهی پدر و مادر و معلمان ماست که از کودکی ما را فرا گرفته است. اخلاق نباید روی الاهیات بنا شود بلکه باید بر پایهٔ جامعه‌شناسی قرار گیرد. خیر و نیکی باید بر پایهٔ احتیاجات متغیر اجتماع باشد نه بر روی اصول و عقاید لایتغیر.

۵۳. «لین»، در کتاب «حکومت پیشین».

سردستهٔ این اشخاص، دنی دیدرو (۸٤ ــ ۱۷۱۳) بود. عقاید او یا در آثار متفرقه‌ای است که چکیدهٔ قلم خود اوست یا در کتاب «مسلک طبیعت» تألیف بارون اولباک (۸۹ ــ ۱۷۲۳) بیان شده است. تالار اولباک مرکز حلقات دیدرو بود. اولباک می‌گوید: «اگر به مبدأ برگردیم، خواهیم دید که جهل و ترس خدایان را به‌وجود آورده است؛ خیالبافی و هواخواهی و فریبکاری آنها را آرایش داده است و از شکل حقیقی خود دور ساخته است؛ ضعف بشری موجب شده است که این خدایان مورد پرستش قرار گیرند؛ ساده‌دلی و زودباوری مردم آنها را حفظ کرده است؛ عادت موجب احترام آنها شده و سلاطین و روحانیان برای آنکه از جهل مردم به نفع خود استفاده کنند از آنها حمایت کرده‌اند.» به عقیدهٔ دیدرو ایمان به خدا با اطاعت از اولوالامر و سلاطین مربوط و به هم پیوسته است و پیشرفت و سقوط هر دو با هم صورت می‌گیرد و «مردم هرگز آزاد نخواهند شد مگر آن‌گاه که سلاطین و کشیشان هر دو به دار آویخته شوند.» «زمین وقتی حق خود را به‌دست خواهد آورد که آسمان نابود شود.» مادّیگری به جهان با نظر خیلی ساده نگاه می‌کند؛ شاید در هر مادّه‌ای اثری از غریزه و حیات باشد و ممکن است که وحدت وجدان و شعور را به مادّه و حرکت برگردانیم. مادّیگری فقط از آن جهت خوب است که سلاحی است برضد کشیشان و این سلاح هر جا که به‌دست آمد باید از آن استفاده کرد. در این ضمن باید علم را توسعه داد و صنعت را ترویج کرد، صنعت به صلح منجر می‌شود و علم اخلاق طبیعی نوی به‌وجود می‌آورد.

دیدرو و دالامبر با هم دست به دست دادند تا این افکار را از راه **دایرةالمعارف** بزرگ نشر دهند. این کتاب بزرگ ازسال ۱۷۵۲ تا ۱۷۷۲ جلد به جلد منتشر شد. کلیسا از انتشار مجلدات نخستین جلوگیری کرد و چون مخالفت شدیدتر شد، رفقای دیدرو او را ترک گفتند ولی او با خشم تمام به کار پرداخت و این خشم و غضب موجب نیرومندی او گردید. او می‌گفت: «من چیزی وقیحتر از مخالفت اولیای دین با عقل نمی‌دانم، اگر به سخن آنها گوش دهیم باید قبول کنیم که مردم موقعی از ته دل مسیحی می‌شوند که مانند چارپایان به طویله بروند.» به گفتهٔ پین این قرن، قرن عقل بود، این مردم شکی نداشتند که عقل بالاترین میزانی است که بشر برای درک تمام حقایق و همهٔ خیرات در دست دارد. آنها می‌گفتند اگر عقل را آزاد بگذارند در طی چند نسل مدینهٔ فاضله به‌وجود خواهد آمد. دیدرو تصور نمی‌کرد که این ژان‌ژاک روسو (۷۸ ــ ۱۷۱۲)ی پرجوش و خروش که خود دیدرو به پاریس آورده بود، در دل و مغز خود تخم انقلابی را می‌پروراند که عقل را از تخت خود به زیر آورد؛ این انقلاب که با مبهمات مؤثر کانت مسلح شد به زودی تمام استحکامات فلسفه را به تصرف درآورد.

طبعاً ولتر که به هر چیزی شوق و رغبت نشان می‌داد و در هر مبارزه‌ای دست داشت مدتی در حلقهٔ نویسندگان دایرةالمعارف درآمد؛ آنها از اینکه او را رئیس خود کردند

خوشحال بودند و ولتر مخالف این احترام نبود اگر چه بعضی از عقاید آنها را محتاج اندکی اصلاح می‌دانست. آنها از وی درخواست کردند که مقالاتی برای این کتاب بزرگ بنویسد و او در پاسخ آنان چنان سهولت و وفور به کار برد که همه را خشنود ساخت. وقتی که کارش را تمام کرد، خود از آن یک دایرةالمعارف جداگانه به نام «قاموس فلسفی» بساخت. با یک جسارت بی‌سابقه هر موضوعی را که حروف الفباء به وی القا می‌کرد شرح و بسط می‌داد و در زیر هر عنوانی اطلاعات و حکمت بی‌پایان خود را عرضه می‌داشت. مردی را تصور کنید که دربارهٔ هر چیزی می‌نویسد و شاهکاری به‌وجود می‌آورد؛ اگر داستانهای او را کنار بگذاریم خواندنی‌ترین و درخشانترین آثار ولتر همین کتاب است؛ هر مقاله‌ای نمونه‌ای از ایجاز و روشنی و نکته‌سنجی است. «رسالات کوچک بعضی از نویسندگان، اطناب ملال‌انگیز است؛ ولی صد جلد تألیف ولتر را به رغبت و شوق تمام می‌توان خواند.»[۵۴] بالأخره در این کتاب ولتر ثابت می‌کند که یک فیلسوف است.

او مانند بیکن و دکارت و لاک و تمام فلاسفهٔ جدید از شک و (به ادعای خود) از لوح ساده و خالی شروع می‌کند؛ «من سن توماديدوموس را سرمشق خود قرار داده‌ام او همیشه اصرار داشت که تمام امور را به دست خود آزمایش کند.»[۵۵] او از «بَل» تشکر می‌کند که شک را به وی آموخته است. تمام طرق فلسفی را دور می‌اندازد و می‌گوید که «هر بانی طریقهٔ جدید فلسفی تا اندازه‌ای ظاهرساز و مردم‌فریب بوده است.»[۵۶] «هر چه بیشتر جلو می‌روم، بیشتر درمی‌یابم که طرق مختلف مابعدالطبیعه برای فلسفه مانند نقل و حکایت برای زنان است.»[۵۷] «تنها مردم‌فریبان می‌توانند ادعای یقین کنند. ما چیزی از مبادی اولیه نمی‌دانیم. واقعاً عجب است که کسی خدا و ملائکه و ذهن و روح را تعریف کند و ادعا کند که کاملاً از علت خلق عالم آگاه است و خود نداند چرا وقتی که اراده می‌کند دستش را به حرکت می‌آورد. شک حالت مطبوعی نیست، ولی ادعای یقین مسخره‌آمیز است.»[۵۸] «من نمی‌دانم که چگونه ساخته شده‌ام و چگونه از مادر زاییده‌ام. من در طی یک ربع زندگی خود نتوانسته‌ام از علل آنچه دیده یا شنیده یا حس کرده‌ام آگاه شوم. من در ستارهٔ شعرا و در کوچکترین ذرات، ماده را می‌بینم ولی نمی‌دانم که ماده چیست.»[۵۹]

داستانی از یک «برهمن نیک» نقل می‌کند که می‌گفت: «کاشکی هرگز از مادر نزادمی!»

گفتم: «چرا؟»

در پاسخ گفت: «برای آنکه چهل سال تحصیل کرده‌ام و اکنون معلومم شده است که تمام این روزگار را تلف کرده‌ام... معتقدم که از ماده ساخته شده‌ام ولی تاکنون

۵۴. رابرتسن، ص ۷۸. ۵۵. «قاموس فلسفی»، چاپ نیویورک، ۱۹۰۱؛ ج ۹، ص ۱۹۸.
۵۶. «قاموس فلسفی»، جلد مذکور، ص ۲٤. ۵۷. پلیسیه، ص ۱۱، پانوشت. ۵۸. رابرتسن، ص ۱۲۲.
۵۹. «قاموس فلسفی»، مقالهٔ «جهل».

نتوانسته‌ام خودم را راضی کنم که چه چیزی فکر را به‌وجود می‌آورد. من حتی نمی‌دانم که آیا قوهٔ مدرکهٔ من قوه‌ای است از قبیل راه‌رفتن یا هضم، آیا مغز من همان‌طور فکر می‌کند که دست من چیزی را برمی‌دارد. ...سخن زیاد می‌گویم ولی پس از آنکه سخنم به پایان رسید از آنچه گفته‌ام خجل و شرمسار می‌گردم.»

همان روز با یک پیرزنی در همسایگی این برهمن صحبت کردم و از او پرسیدم که آیا از اینکه نمی‌داند مادّه چیست و روح کدام است، دلتنگ است؟ او از سؤال من سر درنیاورد. او حتی در کوچکترین لحظه‌ای از ایام زندگی دربارهٔ موضوعاتی که فکر برهمن را به خود مشغول داشته بود، نیندیشیده بود. او از صمیم دل به تناسخ ویشنو معتقد بود و اگر موفق می‌شد که در آب مقدس گنگ غسل کند، خود را خوشبخت‌ترین زنان عالم می‌دانست. از خوشبختی این موجود حقیر به حیرت افتادم و به سوی برهمن فیلسوف رفتم و پرسیدم: «آیا خجالت نمی‌کشید که خود را چنین بدبخت می‌پندارید در صورتی که در پنجاه قدمی شما پیرزنی ضعیف زندگی می‌کند که به هیچ چیز نمی‌اندیشد و خوشبخت است؟»

در جواب گفت: «حق با شماست. هزار مرتبه با خود اندیشیده‌ام که اگر مثل همسایهٔ خود نادان بودم خوشبخت می‌بودم؛ مع‌ذلک میل ندارم چنین خوشبختی داشته باشم.»

این جواب برهمن چنان تأثیری در من کرد که هیچ چیز دیگر تا آن وقت نکرده بود.[۶۰]

حتی اگر فلسفه به شک کلی مونتنی «چه می دانم؟» * منتهی گردد، باز بزرگترین و عالیترین پیشرفت آن محسوب می‌شود، اگر به پیشرفتهای کوچک علم خرسند باشیم، بهتر از آن است که با قوهٔ تخیل مریض خود فلسفه های نوی ببافیم.

باید حرف را کنار بگذاریم، اصول جدیدی بنا کنیم که بتواند هر چیزی را روشن سازد و به عبارت بهتر باید مادّه را دقیقاً تجزیه کنیم و بعد با سوءظن ببینیم که آیا این با اصول سازگار هست یا نه[۶۱] ... صدراعظم بیکن راهی را که علم باید بپیماید نشان داده است... ولی همین‌که دکارت ظاهر شد، درست برعکس آنچه می‌بایست بکند رفتار کرد... یعنی به جای تحقیق در طبیعت، خداشناسی را با آن مخلوط کرد. این ریاضیدان بزرگ در فلسفه فقط به قصه‌گویی پرداخت[۶۲] ...ما باید حساب کنیم، بسنجیم، اندازه بگیریم، مشاهده کنیم؛ ماهیّت فلسفه این است و بقیه خیالبافی است.[۶۳]

۶۰. «داستانها»، ص ۴۵۰.

* Que sais-je?

۶۱. پلیسیه، ص ۲۸، پانوشت. ۶۲. «نثرولتر» از نشریات «کن» و «وود وارد»؛ چاپ بوستن، ۱۹۱۸؛ ص ٤٤. ۶۳. پلیسیه، صص ۳۰ – ۲۹.

۸. این رسوایی را از میان ببرید*

افیقوا افیقوا یا غواة فانما
دیاناتکم مکر من القدماء
ارادوا بها جمع الحطام وادرکوا
وماتوا ودامت سنة اللئماء

ابوالعلای معری**

اگر وضع عادی می‌بود احتمال می‌رفت که ولتر هرگز از شک مؤدبانه وآرامش فلسفی خود به مشاجرات حاد اواخر عمر خویش قدم ننهد. در محافل اعیان و اشراف که ولتر راه داشت، سخنان او بسهولت مورد قبول می‌گردید و حاجتی به مبارزات قلمی حس نمی‌شد؛ حتی کشیشان با او همقدم شده بودند و به اشکالات دینی خود لبخند می‌زدند و کاردینالها مراقب بودند که چگونه می‌توان او را یک مؤمن کاپوسن گردانید. پس حوادثی که او را از این بحث مؤدبانهٔ لاادریه به جنگ آشتی ناپذیر با کلیسا کشانید و این جدال تلخ پایان‌ناپذیر را ادامه داد، چه بود؟

تولوز هفتمین شهر فرانسه است که از فرنه چندان دور نیست. در زمان ولتر کشیشان کاتولیک در آن شهر حکومت مطلقه داشتند. دیوارهای شهر از نقاشیهایی که به یادبود نسخ فرمان نانْت کشیده شده بود، مزین بود (فرمان نانْت آزادی مذهب پروتستانها را تأمین می‌کرد، کاتولیکها از نسخ این فرمان بسیار خشنود بودند) و مردم شهر روز قتل‌عام قدیس بارتولومایوس (قتل‌عام پروتستانها) را مفصلاً جشن می‌گرفتند؛ هیچ فرد پروتستان در تولوز حق نداشت قاضی و طبیب و دوافروش و عطار و کتابفروش و صاحب مطبعه گردد؛ هیچ کاتولیکی حق نداشت یک فرد پروتستان را خادم خود کند یا به کشیشی بگیرد. در سال ۱۷٤۸ زنی به علت آنکه مامای پروتستان آورده بود به پرداخت ۳۰۰۰ فرانک جریمه محکوم گردید.

یکی از پروتستانهای تولوز به نام «ژان کالاس» دختری داشت که کاتولیک گردید و پسر او که گویا در کارهای خود توفیق نیافته بود خودکشی کرد. قانون چنین بود که هر کسی را که خودکشی کند پشت‌رو و برهنه در سبدی قرار دهند و او را در میان کوچه ها و خیابانها بکشند و بعد بر داری بیاویزند. پدر او برای آنکه جسد فرزندش دچار چنین سرنوشت شومی نشود از خویشان و دوستان خود خواهش کرد که شهادت دهند که او به مرگ طبیعی درگذشته است. در نتیجه در شهر شایع شد که او را کشته‌اند برای آنکه می‌خواستند کاتولیک نشود. «کالاس» را توقیف کردند و تحت شکنجه درآوردند و او به زودی پس از این

* *Ecrasez L'Infume*

** این اشعار ابوالعلا به جهت مناسبت تام با این فصل از طرف مترجم نقل شد. ـ م.

واقعه هلاک شد (سال ۱۷۶۱). خانوادهٔ او دربه‌در شد و به فرنه گریختند و از ولتر درخواست کمک کردند. وی آنها را به خانه آورد و تسلی داد و از این داستان که نظیر شکنجه‌های قرون وسطا بود و در زمان او رخ می‌داد، به حیرت افتاد.

در حدود همین ایام (۱۷۶۲) الیزابت سیرونس درگذشت. باز شایع شد که چون وی می‌خواسته کاتولیک شود به چاهش انداخته‌اند. در آن زمان عدهٔ کمی از پروتستانها بودند که جرئت نداشتند به مذهب کاتولیک بگروند و این شایعه‌دهندگان این معنی را مؤید ادعای خود می‌دانستند. در سال ۱۷۶۵ جوانی شانزده ساله به نام لابار به تهمت اینکه تصویر عیسی را بر صلیب پاره کرده توقیف شد و تحت شکنجه قرار گرفت. وی به گناه خود اقرار کرد، به همین جهت سرش را بریدند و جسدش را در میان کف‌زدن مردم در آتش سوزاندند. نسخه‌ای از «قاموس فلسفی» ولتر نیز که در خانهٔ او پیدا شده بود به آتش انداخته شد.

این تقریباً نخستین بار بود که ولتر در زندگی خود واقعاً جدی شد. هنگامی که دالامبر از دولت و ملت و کلیسا مأیوس شده بود، نوشت که بعد از این فقط همه چیز را مسخره خواهد کرد؛ ولتر به او چنین پاسخ داد: «حال وقت شوخی نیست، هزل و مطایبه با قتل‌عام سازگار نیست. این مملکت فلسفه و سرگرمی است؟ نه، بلکه مملکت قتل‌عام قدیس بارتولومایوس است.» ولتر همان کار را کرد که بعدها زولا و آناتول فرانس در قضیهٔ دریفوس کردند؛ این بیدادگری او را تحریک کرد و پس از آن تنها اهل ادب نبود بلکه مرد عمل نیز شد. فلسفه را کنار گذاشت و به جنگ پرداخت، یا به عبارت بهتر، فلسفه را در یک جنگ پایان‌ناپذیر داخل کرد. «در این میان هر تبسمی را که بر لبان من ظاهر می‌شد، یک جنایت می‌دانستم و خود را سرزنش می‌کردم.» در همین زمان بود که شعار مشهور خود «این رسوایی را از میان ببرید.» را برگزید و روح مردم فرانسه را برضد افراط کاری کلیسا برانگیخت و چنان آتش و گوگردی تهیه کرد که خانهٔ اسقفان و کشیشان را سوزاند و قدرت کلیسا را در فرانسه درهم شکست و در برانداختن تاج و تخت سلطنت مؤثر افتاد. او دوستان و پیروان خود را به کمک طلبید تا به مبارزه برخیزند: «ای دیدروی شجاع، ای دالامبر دلیر، بیایید و متحد شوید... این کهنه‌پرستان و دغلبازان را از میان بردارید، این ادعاهای خنک و بی‌مزه، این مغالطات بی‌معنی و این قصه‌های دروغ... و این اباطیل بیشمار را نابود کنید؛ مگذارید که هنرمندان اسیر بی‌هنران شوند، نسل آینده عقل و آزادی خود را مدیون ما خواهد بود.»[۶۴]

در همین موقع بحرانی، خواستند او را بخرند و به وسیلهٔ مادام دو پومپادور به او پیشنهاد کردند که در صورت آشتی با کلیسا به کلاه کاردینالی مفتخر شود.[۶۵] گویا ریاست بر چند کشیش زبان‌بسته می‌توانست توجه پادشاه بلامنازع عالم معنی را جلب کند! ولتر این پیشنهاد را رد کرد و مانند «کاتو» برای انهدام کلیسا دست به کار شد. تمام نامه‌های خود

۶۴. نامهٔ یازدهم نوامبر ۱۷۶۵. ۶۵. تلنتایر، ص ۳۱۹؛ بعضیها در این باره تردید کرده‌اند.

را با این جمله ختم می‌کرد: «این رسوایی را از میان ببرید.» در این میان «رساله در باب تسامح» را نوشت و در آن گفت که اباطیلی که ارباب کلیسا در اصول عقاید و مواعظ خود به کار می‌برند و اختلافاتی که در میان خود دارند قابل عفو و اغماض بود و می‌شد آن را تحمل کرد. ولی «دقتها و تعمقهای بیهوده‌ای که به کار بـرده‌اند و در کتاب مقدس اثری از آن نمی‌توان یافت، موجب شده است که تاریخ مسیحیت با جنگهای خونینی توأم گردد.»[۶۶] مردی که به من می‌گوید: «به آنچه من می‌کنم ایمان داشته باش ورنه گرفتار غضب الاهی خواهی شد.» مثل آن است که می‌گوید: «به آنچه من می‌کنم ایمان داشته باش ورنه تو را به قتل خواهم رسانید.»[۶۷] «کسی که آزاد خلق شده است چه حق دارد یک نفر مثل خود را مجبور سازد که مانند او فکر کند؟»[۶۸] «کهنه‌پرستی که با جهل و خرافات درهم آمیخته است، مایهٔ بیماری تمام قرون و اعصار گردیده است.»[۶۹] آن صلح و صفای دایمی که پطرس مقدس همواره تبلیغ می‌کرد تحقق نخواهد یافت مگر آنکه مردم به افکار و عقاید یکدیگر، در سیاست و فلسفه و مذهب، با نظر تسامح و اغماض بنگرند. قدم حقیقی به سوی بهبود اجتماع میسر نخواهد شد مگر آن‌گاه که بنای قدرت کلیسا درهم ریزد—بنایی که بر پایهٔ عدم تسامح در عقاید و افکار است.

به دنبال «رساله در باب تسامح» سیلی از ردود و تواریخ و مکالمات و نامه‌ها و اصول عقاید و هجونامه‌ها و شبنامه‌ها و پندنامه‌ها و اشعار و داستانها و حکایات و شروح و مقالات نوشت ــ بعضی به امضای خود ولتر و بعضی به نامهای مستعار ــ «حیرت‌انگیزترین تبلیغات گوناگونی که یک مرد تاکنون انجام داده است.»[۷۰] هیچ‌گاه فلسفه به این روشنی و حیات جلوه نکرده بود. ولتر به قدری خوب و ساده می‌نویسد که کسی توجه نمی‌کند که او فلسفه می‌نویسد. او دربارهٔ خود با تواضع بی‌مانندی چنین می‌گوید: «من مانند جویبار کوچکی هستم که به علت کمی ژرفا، زلال و روشن می‌نماید.»[۷۱] به زودی همه کس و حتی خود روحانیان ردود و هجوهای او را خواندند؛ از بعضی نوشته‌های او تا ۳۰۰,۰۰۰ نسخه چاپ شد. این عدد در آن عصر که خواننده کم بود بسیار زیاد است؛ ولتر می‌گفت: «کتابهای بزرگ از مُد افتاده است.» بدین‌ترتیب هفته به هفته و ماه به ماه این سربازان کوچک را به میدان می‌فرستاد بدون آنکه در عزم و قدرت او فتوری حاصل شود. تمام جهانیان از فکر سرشار و نیروی عظیم این مرد هفتاد ساله به تعجب افتادند. همچنانکه هلوسیوس می‌گوید ولتر از روبیکون گذشت* و در جلو رم ایستاد.[۷۲]

۶۶. آثار برگزیدهٔ ولتر، ص ۶۲. ۶۷. «همان کتاب»؛ ص ۶۵. ۶۸. آثار نثری، «نظری به طبایع...» ص ۱۴. ۶۹. «همان کتاب»، ص ۲۶. ۷۰. رابرتسن، ص۱۱۲. ۷۱. سنت-بوو، ج ۲، ص۱۴۶.

* روبیکون رودخانه‌ای است که ایتالیا را از مملکت «گل»ها جدا می‌کرد. سنای رم عبور از این رودخانه را غدغن کرده بود. نخستین بار قیصر از آن عبور کرد و اکنون هر اقدام مهم قطعی را به آن تشبیه کنند. ــ م.

۷۲. پلیسیه، ص ۱۰۱.

با یک «انتقاد عالی» در صحت و اصالت تورات تردید کرد. بسیاری از مطالب خود را از اسپینوزا و بیشتر آن را از علمای کلام انگلیس اخذ کرد و بیشتر از همه از «قاموس انتقادی» «بَل» (۱۷۰۶ ـ ۱٦٤۷) استفاده نمود. ولی این مواد در دست او چه جلا و درخشندگی عجیب پیدا کرد! یکی از ردود او به نام «مسائل زاپاتا» است. زاپاتا نامزد مقام کشیشی بود و معصومانه می‌پرسید: «چگونه قومی که اکنون از آنها صدتا صدتا در آتش می‌اندازید، در طی چهارهزار سال بندهٔ برگزیدهٔ خدا بودند؟»[۷۳] و بعد مسائلی را طرح می‌کند که تناقضات تاریخی تورات را آشکار می‌سازد. «شما می‌گویید رأی شورای مذهبی صائب است؛ حال بارها اتفاق افتاده که دو شورای مذهبی تشکیل شده و یکدیگر را لعن و تکفیر کرده‌اند رأی کدام یک از اینها صائب است؟» چون زاپاتا جوابی به سؤالات خود نمی‌یابد، خود خداشناسی را با طریق سهل و سمح تبلیغ می‌کند و می‌گوید خدا پاداش‌دهندهو کیفردهنده و بخشاینده است. حق را از باطل و مذهب صحیح را از خرافات جدا می‌کند، فضیلت را تبلیغ می‌نماید و خود نیز به آن عمل می‌کند. زاپاتا مهربان و نیکوکار و متواضع بود. سرانجام او را در سال رحمت ۱٦۳۱ در والیادولید زنده در آتش سوزاندند.»[۷۴]

در مقالهٔ «بشارت ـ نبوت» در «قاموس فلسفی» قسمتهایی از کتاب «حصار ایمان» اسحاق ربّن نقل می‌کند. این ملای یهود تمام بشارتهایی را که در تورات برای عیسی ذکر شده رد می‌کند. ولتر پس از ذکر این مطالب با تمسخر می‌گوید: «این مفسران که خود در دین و لغت خود وامانده‌اند، با کلیسا مبارزه می‌کنند و مصرانه می‌گویند که این بشارتها با عیسی تطبیق نمی‌کند.»[۷۵] آن روز که مردم مجبور شوند آنچه در دل دارند بر زبان بیاورند و راه وصول به مقصد فقط راه راست باشد، روز خطرناکی است. ولتر دوست داشت که اصول و فروع دین مسیح را به یونان قدیم و مصر و هند نسبت دهد و فکر می‌کرد که علت موفقیت مسیحیت در دنیای قدیم آن بود که این دین اصول عقاید و اقوام دیگر را گرفته بود. در مقالهٔ «دین» با مهارت و تردستی می‌پرسد: «بعد از مذهب مقدس ما، که بدون تردید بهترین مذاهب است، کدام مذهب کمتر قابل اعتراض است؟» بعد شروع به شرح و بسط دربارهٔ مذهبی می‌کند که درست مخالف مذهب کاتولیک عصر او بود. در یکی منشآت بی‌نظیر خود می‌گوید: «دین مسیح باید یک دین الاهی باشد، زیرا علی‌رغم اباطیل و خرافاتی که دارد، ۱۷۰۰ سال دوام کرده است.»[۷٦] او نشان می‌دهد که چگونه اساطیر دنیای قدیم تقریباً شبیه هم بوده و فوراً نتیجه می‌گیرد که اساطیر اختراع روحانیان بوده است: «نخستین روحانی نخستین حقه‌بازی بود که با نخستین ابله ملاقات کرد.» روحانیان نه تنها مذهب را به‌وجود آوردند بلکه علم کلام را نیز ساختند. میان مشاجرات و مباحثات سخت و حاد

۷۳. آثار برگزیدهٔ ولتر، ص ۲٦. ولتر خود تا اندازه‌ای ضد یهود بود، مخصوصاً به علت رفتار نه چندان تحسین‌آمیزی که با اهل معامله داشت. ۷٤. «همان کتاب»، صص ۳٦ ـ ۳۵. ۷۵. ج ۹، ص ۲۱.

۷٦. «نظری به طبایع...»، قسمت دوّم، فصل ۹؛ مورلی، ص ۳۲۲.

کلامی و جنگهای مذهبی فرق زیادی وجود ندارد. «مردم عامی آتش این جنگهای شوم بی‌معنی را که موجب اینهمه وحشت و بدبختی شده است، نیفروخته‌اند... آن اشخاص خوش‌نشین بیکاره‌ای که از دسترنج شما مردم چاق و فربه شده‌اند و عرق جبین و فقر و تیره‌بختی شما مایهٔ توانگری و خوشبختی آنها گشته است، به‌خاطر به‌دست آوردن مرید و غلام با یکدیگر جنگیده‌اند؛ آنها تعصبات خانمان‌برانداز را به شما تلقین کرده‌اند تا بتوانند بر شما حکومت کنند، خرافاتی که آنها به شما آموخته‌اند برای آن نیست که شما را از خدا بترسانند بلکه برای آن است که شما از خود آنها بترسید.»[۷۷]

از این بیانات نباید نتیجه گرفت که ولتر کاملاً بی‌دین بوده است، او با لحن قاطع الحاد و خداشناسی را رد و نفی می‌کند؛[۷۸] تا آنجا که بعضی از نویسندگان دایرةالمعارف با او مخالف شدند و گفتند: «ولتر مرد خشکه مقدسی است، زیرا به خدا ایمان دارد.» در مقالهٔ «فیلسوف نادان» بر وحدت وجودی که اسپینوزا گفته استدلال می‌کند ولی بعد، از آن دور می‌شود برای آنکه خیال می‌کند به نفی خدا منجر می‌گردد. به دیدرو چنین می‌نویسد:

من اقرار می‌کنم که با عقیدهٔ سوندرسن، که خدا را به علت کور مادرزاد بودن خویش منکر بود، موافق نیستم. شاید اشتباه می‌کنم؛ ولی اگر من به جای او بودم به آن موجود دانای توانا که در عوض کوری اینهمه قوای دیگر به وی عطا کرده بود، معتقد می‌شدم و پس از آنکه در عالم تفکر روابط و نسب عجیب میان اشیاء و ذوات را در نظر می‌آوردم، حدس می‌زدم که اینهمه ساختهٔ موجود فعالی است که بی نهایت توانا و ماهر است. اگر بحث در اینکه خدا چیست و عالم را چرا آفریده است گستاخی باشد، انکار وجود او گستاخانه‌تر است. من سخت مشتاقم که با شما ملاقات کنم و ببینم که آیا شما خود را مخلوق این موجود توانای عاقل می‌پندارید یا آنکه خود را جزء کوچکی می‌دانید که از راه ضرورت از مادّه ضروری ابدی به‌وجود آمده‌اید، هر چه باشید شما جزء با ارزشی از کل بسیار بزرگی هستید که من هنوز به کنه آن پی نبرده‌ام.[۷۹]

به اولباک نشان می‌دهد که عنوان حقیقی کتاب او «مسلک طبیعت» خود مبین یک نظم عقلانی الاهی است. ولی از طرف دیگر معجزات را سخت منکر است و به تأثیر غیرطبیعی ادعیه معتقد نیست:

دم در صومعه ایستاده بودم که شنیدم خواهر دینی «فسو» به خواهر دینی «کونفیت» می‌گوید: «مشیت الاهی در حق من عنایت خاصی مبذول داشت؛ شما می‌دانید که من چقدر گنجشک خود را دوست می‌دارم، این گنجشک نزدیک بود بمیرد، برای شفای او ۹ مرتبه «سلام بر مریم» خواندم و او از مرگ نجات یافت.» حکیمی به او چنین گفت: «خواهر شک نیست که چیزی از دعای سلام بر مریم بهتر نیست و مخصوصاً اگر آن را

۷۷. آثار برگزیدهٔ ولتر، ص ۶۳.
۷۸. مقایسه شود با «حکیم و ملحد»، فصل ۹ و ۱۰.
۷۹. «ولتر در نامه‌های خود»، ص ۸۱.

> دختری به زبان لاتین در حومهٔ پاریس بخواند؛ امّا نمی‌توانم باور کنم که خداوند این‌قدر به گنجشک شما توجّه دارد، هرچند این گنجشک زیبا و قشنگ باشد؛ از شما خواهش می‌کنم که قدری فکر بکنید تا بدانید که خداوند کارهای فراوان دیگری هم دارد...» خواهر فسو در جواب گفت: «آقا این گفتار شما کفرآمیز است... کشیش من از این سخنان شما استنباط خواهد کرد که شما به مشیت الاهی معتقد نیستید.» حکیم چنین گفت: «خواهر عزیز، من به یک مشیت کلی معتقدم که از ابدیت قوانینی آورده است که بر تمام اشیاء حکومت می‌کند مانند نوری که از آفتاب می‌تابد؛ ولی من معتقد نیستم که یک مشیت جزئی، رشتهٔ امور جهان را به‌خاطر گنجشک شما از هم بگسلد.» [۸۰]

«اعلیحضرت قدس مآب، بخت و اتفاق دربارهٔ همه چیز تصمیم می‌گیرد.»[۸۱] دعا نباید برپایهٔ نقض قوانین طبیعت باشد؛ بلکه باید براساس قبول قوانین طبیعی که به منزلهٔ ارادهٔ تغییرناپذیر خداوندی است، صورت گیرد.[۸۲]

همچنین او منکر اختیار است[۸۳] و دربارهٔ روح از لاادریه است: «چهار هزار جلد کتاب فلسفی نمی‌تواند به ما بگوید که روح چیست.»[۸۴] در دوران پیری میل داشت به بقای روح معتقد باشد؛ ولی آن را خیلی مشکل یافت.

> هیچ کس نمی‌خواهد به بقای روح یک کیک معتقد باشد؛ پس چرا به بقای روح فیل یا میمون یا پیشخدمت خود معتقد باشیم؟ [۸۵] ...بچه‌ای در رحم مادر در حالی که روح می‌خواست به بدنش وارد شود، می‌میرد. آیا حشر او به صورت جنین یا کودک یا مرد خواهد بود؟ در حشر برای آنکه شما همان شخص اوّلی باشید، لازم است حافظهٔ شما کاملاً تازه و آماده باشد، زیرا فقط حافظه است که وحدت شما را حفظ می‌کند. اگر در هنگام حشر حافظهٔ خود را از دست داده باشید، چگونه می‌توانید همان شخص نخستین باشید؟ ...[۸۶] چرا بشر خود را تنها موجودی می‌داند که از موهبت روح و بقا و خلود آن برخوردار است؟ ...شاید نتیجهٔ خودخواهی غیرعادی اوست. من مطمئنم که اگر طاووس می‌توانست سخن بگوید، ادعای روح می‌کرد و تأکید می‌کرد که این روح در دُم زیبای باشکوه او مستقر است. [۸۷]

در دوران جوانی معتقد بود که عقیده به بقای روح برای حفظ اخلاق لازم نیست. چنانکه عبریان قدیم بدون اعتقاد به بقای روح چنان پابند اخلاق بودند که «قوم برگزیدهٔ خدا» شده بودند؛ اسپینوزا خود نمونه و مثل کامل اخلاق بود.

در اواخر رأی او برگشت و حس کرد که اگر اعتقاد به خدا با عقیدهٔ به جزا و پاداش اخروی همراه نباشد، نتیجهٔ اخلاقی ناچیزی خواهد داشت. شاید «برای عوام‌الناس،

۸۰. «قاموس فلسفی»، مادّهٔ «مشیّت». ۸۱. نامهٔ ۲۶ فوریه ۱۷۶۷. ۸۲. «داستانها»، ص ٤۱۲.
۸۳. «فیلسوف نادان». ۸٤. «قاموس فلسفی»، مادّهٔ «روح». ۸۵. مورلی، طبع ۱۸۸٦؛ ص ۲۸٦.
۸٦. «قاموس فلسفی»، مادّهٔ «حشر و نشر». ۸۷. «داستانها»، ص ٤۱۱.

پاداش و جزای اخروی» لازم باشد. «بِل» پرسیده بود که آیا شهری که مردم آن همه منکر خدا باشند، می‌تواند به حیات خود ادامه دهد؟ ولتر در جواب می‌گوید «بلی، اگر این اشخاص همه فیلسوف باشند ممکن است.»[۸۸] ولی مردم بندرت فیلسوف هستند؛ «اگر مردم ده کوره‌ای بخواهند خوب باشند لازم است که به دینی معتقد باشند.»[۸۹] در مقالهٔ «A,B,C» از قول A می‌گوید، «من می‌خواهم وکیل من و خیاط من و زن من به خدا معتقد باشند، تصور می‌کنم که در چنین صورتی کمتر مرا فریب خواهند داد و کمتر از من خواهند دزدید.» «اگر هم خدایی وجود نداشت، لازم بود که آن را بسازند.»[۹۰] «من به سعادت و زندگی بیشتر از حقیقت ارزش می‌گذارم.»[۹۱] این عقیده که در بحبوحهٔ «عصر روشنگری» فرانسه ابراز شده است، مقدمهٔ عقاید ایمانوئل کانت است که در دورانهای بعد با «روشنگری» مبارزه کرد؛ ولتر از خود در برابر دوستانی که منکر خدا بودند، با ملایمت دفاع می‌کند؛ در مادّه «خدا» در کتاب «قاموس فلسفی» اولباک را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید:

> شما خودتان می‌گویید که عقیدهٔ به خدا... عده‌ای را از ارتکاب جنایت بازداشته است؛ تنها همین برای من کافی است. اگر این اعتقاد حتی فقط از ارتکاب ده جنایت و ده تهمت مانع می‌گردید، باز من تأکید می‌کردم که تمام مردم می‌باید آن را بپذیرند. شما می‌گویید که مذهب موجب جنایات بیشماری گشته است ولی بهتر است که به جای مذهب خرافات بگویید، زیرا فقط خرافات است که بر این کرهٔ تیره‌بخت حکومت می‌کند. خرافات بدترین دشمن عبادت حقیقی خداوند متعال است. بگذار تا این غولی را که سینهٔ مادر خود را می‌شکافد از میان ببریم، کسانی که با این غول مبارزه می‌کنند خدمتگزار بشریت هستند. خرافات مانند افعی به دور مذهب پیچیده است، ما باید سر این افعی را بکوبیم بی‌آنکه صدمه‌ای به مذهب برسانیم.

این تمیز و تشخیص خرافات از مذهب، در نظر ولتر یک امر اساسی است. او روح «خطبهٔ جَبَل»* را به خوشحالی استقبال می‌کند و عیسی را به صفاتی یاد می‌کند که حتی در منقبت‌نامه‌های قدیسان نیز کمتر دیده شده است. او عیسی را از زمرهٔ حکما می‌شمارد و از جنایاتی که به نام او مرتکب می‌شوند سخت متأثر و دلگیر است. بالأخره برای خود کلیسایی با جملهٔ اهدائیهٔ «ولتر برای خدا ساخت»** بنا می‌کند؛ به عقیدهٔ او این تنها کلیسایی بود که در اروپا به نام خدا [و نه به نام قدیسان] بنا شده بود. او با دعای عالی

۸۸. پلیسیه، ص ۱۶۹. ۸۹. «قاموس فلسفی»، مادهٔ «مذهب». ۹۰. پلیسیه، ص ۱۷۲.
۹۱. نامهٔ ۱۱ سپتامبر ۱۷۳۸ م.

* Sermon onn the Mounnt، خطابه‌ای است که حضرت عیسی به حواریون ایراد کرده است. رجوع شود به انجیل متی و لوقا. ـ م.

** «Deo erexit Voltaire»

مضمونی خدا را می‌خواند؛ در ذیل مادهٔ «موحّد» عقیده خود را به‌طور نهایی و با وضوح تمام چنین بیان می‌کند:

> «موحّد» کسی است که ایمان محکمی به هستی موجودی مافوق موجودات که هم قادر و هم خیر محض و هم پیداآورندهٔ همه اشیاست، دارد. این موجود مافوق، همهٔ بدیها را کیفر می‌دهد بدون آنکه ستمی روا دارد و همهٔ نیکیها و فضایل را پاداش می‌دهد. موحّد با این عقیدهٔ خویش با همهٔ جهان متحد است ولی جزو هیچیک از ادیانی که مخالف هم هستند نیست. دین او قدیمیترین و وسیعترین ادیان است؛ زیرا عبادت ساده به خدا بر تمام مذاهب و ادیان عالم مقدم است. او با زبانی سخن می‌گوید که تمام مردم جهان آن را می‌فهمند در صورتی که خود زبان همدیگر را نمی‌فهمند. او از پیکین تا گویان برادران زیادی دارد و تمام عقلا و خردمندان دوستان او هستند. عقیدهٔ او این است که مذهب از عقاید و آرای نامفهوم فلسفی و تظاهرات پوچ دور است؛ بلکه مذهب عبادت خدا و درستکاری است. عبادت او نیکی به خلق است و ایمان او تسلیم به خداست. مسلمان به او فریاد می‌زند: «وای بر تو اگر به زیارت مکه نروی،» کشیش به او می‌گوید: «لعنت بر تو باد اگر به کلیسای نوتردام دو لورت مشرف نشوی،» ولی او از همه فارغ و آزاد است و به همه می‌خندد، کار او کمک به مستمندان و حمایت از ستمدیدگان است.

۹. ولتر و روسو

ولتر چنان در جنگ برضد سلطهٔ کلیسا فرو رفته بود که در ده سال آخر زندگی خود مجبور شد تقریباً از مبارزه برضد فساد و مظالم سیاسی دست بکشد. «سیاست، پیشهٔ من نیست. من همیشه خود را به این محدود کرده‌ام که تمام مساعی خود را به کار برم تا عمق مردم کمتر و شرافت و درستکاری‌شان بیشتر شود.» او می‌دانست که فلسفهٔ سیاسی چقدر ممکن است غامض و پیچیده گردد و هر چه پیش می‌رفت ایمان و یقین خود را از دست می‌داد. «من از مردمی که از گوشهٔ حجره‌های خود تکلیف حکومتهای جهان را تعیین می‌کنند، خسته شده‌ام؛»[۹۲] «قانونگذارانی که بر روی اوراق چندغازی بر جهان حکومت می‌کنند... از ادارهٔ زن و فرزند و اهل خانهٔ خود ناتوانند ولی از وضع قوانین بر مردم جهان سخت لذت می‌برند.»[۹۳] ممکن نیست که این موضوعات را تحت اصول کلی و ساده درآورد و مردم دنیا را به دو دسته تقسیم کرد که دستهٔ نخست خود قانونگذاران و نویسندگان فلسفهٔ سیاسی و دستهٔ دیگر مردم سادهٔ ابله باشند «حقیقت نام حزب معینی نیست»؛ و به ووِناارگ چنین می‌نویسد: «وظیفه مردمی مثل شما این است که از امتیازات برخوردار باشید، نه آنکه اموری را به خود منحصر کنید.»[۹۴]

۹۲. نامهٔ سپتامبر، ۱۷۶۳. ۹۳. پلیسیه، ص ۲۳۷، پانوشت، و ص ۲۳۶. ۹۴. پلیسیه، ص ۲۳؛ مورلی، ص ۸۶.

چون توانگر بود، به محافظه کاری تمایل داشت، چنانکه فقرا به همان دلیل طالب تغییر و انقلاب هستند. به عقیدهٔ او توسعهٔ مالکیت دوای هر درد است: تملک شخصیت می‌آورد و غرور شخصی را بالا می‌برد. «روح ملکیت قدرت شخص را مضاعف می‌کند. مسلم است که هر کسی ملک خود را بهتر زراعت می‌کند تا ملک دیگران را.»[۹۵]

او از طرفداری از اشکال گوناگون حکومتها سر باز می‌زند. نظراً هواخواه جمهوریت است ولی از عیوب و نقایص آن نیز آگاه است: جمهوریت انشعاب مردم را به دسته‌های مختلف اجازه می‌دهد؛ این امر اگر هم به جنگ داخلی منتهی نشود، وحدت ملّی را از میان می‌برد. جمهوریت شایستهٔ دولتهای کوچکی است که از وضع جغرافیایی خاصی برخوردارند و ثروت موجب تباهی و تفرقهٔ آنها نشده است؛ به‌طور کلی «کمتر اتفاق می‌افتد که مردم بتوانند به خود حکومت کنند.» به‌علاوه جمهوریها موقتی هستند و شکل ابتدایی اجتماع می‌باشند که از اتحاد خانواده‌ها تشکیل می‌شد. بومیان امریکایی جمهوریهای قبیله‌ای دارند و افریقا نیز از چنین جمهوریها پُر است. ولی هر چه دستگاه اقتصادی توسعه یابد، عمر این جمهوریهای مساواتی نیز رو به زوال می‌نهد و توسعهٔ دستگاههای اقتصادی نتیجهٔ غیرقابل اجتناب تکامل است. از خود می‌پرسد: «جمهوری بهتر است یا حکومت مطلقه؟» بعد خود جواب می‌دهد: «چهار هزار سال است که دربارهٔ این مسئله داد و قال می‌شود. اگر از توانگران بپرسی جواب خواهند داد که حکومت اشرافی بهتر از همه است و اگر از تودهٔ مردم بپرسی جمهوریت را ترجیح خواهند داد و فقط سلاطین طالب حکومت مطلقه هستند. حال چطور شده است که تقریباً تمام مردم زمین اطاعت سلاطین را گردن نهاده‌اند؟ این سؤال را باید از موشهایی کرد که دربارهٔ بستن زنگوله به گردن گربه با هم گفتگو می‌کردند.»[۹۶] ولی در جواب کسی که در نامهٔ خود استدلال می‌کرد که حکومت مطلقه بهترین حکومتهاست، چنین می‌نویسد: «سخن شما وقتی صحیح است که مارکوس آورلیوس سلطنت کند؛ در غیر این صورت برای یک مرد بیچارهٔ تهیدست چه فرق می‌کند که یک شیر او را ببلعد یا صدها موش اندام او را بجوند؟»[۹۷]

همچنین مانند یک مرد جهانگرد به مسئلهٔ ملیت نیز بی اعتناست؛ بسختی می‌توان او را وطن‌پرست به معنی حقیقی کلمه نامید. به عقیدهٔ او معنی وطن‌پرستی این است که شخصی بجز مملکت و وطن خود ممالک دیگر را دشمن بدارد. اگر شخصی طالب پیشرفت و سعادت مملکت خویش است ولی نه به قیمت بدبختی ممالک دیگر، هم یک وطن‌دوست خردمند است و هم تمام جهان وطن اوست.[۹۸] مانند «یک اروپایی خوب» هم از ادبیات انگلیس تمجید می‌کند و هم پادشاه پروس را می‌ستاید، در صورتی که در همان وقت فرانسه

۹۵. «قاموس فلسفی»، ذیل «مالکیت». ۹۶. «قاموس فلسفی»، مادهٔ «وطن». ۹۷. نامهٔ ۲۰ ژوئن، ۱۷۷۷. ۹۸. پلیسیه، ص ۲۲۲.

با انگلیس و پروس در جنگ بود. به عقیدهٔ او تا آن‌گاه که ملتها با هم در جنگ و ستیزند، ترجیح یکی بر دیگری معنی ندارد.

او از جنگ بیشتر از همه چیز نفرت داشت. «جنگ بزرگترین جنایات است، ولی هر مهاجمی برای توجیه حملهٔ خود بهانهٔ معقول و ظاهرفریبی می‌تراشد.»[۹۹] «قتل غدغن است؛ زیرا قاتل را به مجازات می‌رسانند مگر آنکه با صدای شیپور و طبل عدهٔ کثیری را بکشند.»[۱۰۰]*

در «قاموس فلسفی» ذیل کلمهٔ «انسان» یک «فکر کلی دربارهٔ انسان» اظهار می‌کند که وحشت‌آور است:

> بیست سال لازم است تا انسان از مرحلهٔ نباتی و حیوانی (رحم مادر و دوران کودکی و جوانی) بگذرد و به سن عقل و بلوغ برسد و خود را حس کند. سی قرن دیگر لازم است تا انسان کمی از ساختمان خود خبردار شود. یک دوران بی‌پایان ابدی لازم است تا انسان بتواند تمام مسائل مربوط به روح خود را دریابد. ولی برای کشتن او فقط یک آن کافی است.

آیا او انقلاب را به عنوان دوا و درمان دردهای اجتماعی قبول دارد؟ نه، زیرا او بیشتر از همه از مردم متنفر است: «وقتی که تودهٔ مردم شروع به استدلال کنند، همه چیز از میان می‌رود.»[۱۰۱] اکثریت عظیمهٔ مردم سرگرم کار خود هستند و با حقیقت سر و کاری ندارند مگر آن‌گاه که حقیقت بدل به یک اشتباه شود؛ تاریخ فکر مردم عبارت است از گذاشتن افسانه‌ای به جای افسانهٔ دیگر. «اگر یک شبهه و خطای قدیمی در میان مردم ثابت و مستقر گردد سیاست از آن به عنوان یک دهنه‌ای که بر دهن مردم می‌گذارد، استفاده می‌کند، تا آنکه خطا و خرافهٔ دیگری بیاید و جای آن را بگیرد. در اینجا نیز سیاست از آن همان استفاده را خواهد کرد که از اوّلی می‌کرد.»[۱۰۲] عدم مساوات در هر اجتماعی ضروری است و تا آنجا که مردم، مردم هستند و زندگی مبارزه و تنازع است، ریشه‌کن ساختن این نابرابری خیلی مشکل است. «آنها که می‌گویند مردم با هم برابرند، اگر مقصودشان این است که در حق و آزادی و تصرف اموال خود و در حمایت قوانین با هم برابرند، بالاترین حقیقت را گفته‌اند»؛ ولی «برابری، هم طبیعی‌ترین و هم خیالی‌ترین چیزهای عالم است، طبیعی‌ترین چیزها است اگر محدود به برابری در حقوق باشد و غیرطبیعی‌ترین و خیالی‌ترین

۹۹. «فیلسوف نادان». ۱۰۰. «قاموس فلسفی»، مادهٔ «جنگ».

* و به قول ابوالعلاء:

قتل امرئ فی غابة جریمة لا تغتفر
و قتل شعب آمن مسألة فیها نظر

۱۰۱. نامهٔ اوّل آوریل، ۱۷۶۶. ۱۰۲. «نثر ولتر»، ص ۱۵ ــ م.

چیزهاست اگر مقصود از آن برابری در اموال و قدرت باشد.»[۱۰۳] «مردم یک مملکت نمی‌توانند همه در قدرت مساوی باشند، ولی می‌توانند همه مثل هم آزاد باشند و این همان است که انگلیسیها دارند... معنی آزادی این است که کسی از چیزی پیروی نکند مگر از قوانین.»[۱۰۴] نظر آزادیخواهان و تورگو و کوندورسه و میرابو و تمام طرفداران دیگر ولتر نیز همین بود. اینها می‌خواستند بدون خونریزی انقلاب کنند. ولی انقلاب آرام و صلحجویانه مردم ستمدیده را قانع نمی‌کرد، زیرا آنها علاوه بر آزادی برابری را هم می‌خواستند و حتی طالب برابری بودند که به قیمت آزادی تمام شود. روسو صدای عامهٔ مردم بود و از اختلاف طبقاتی که همه‌جا می‌دید سخت ناراضی بود و می‌خواست همه‌جا برابری برقرار شود. هنگامی که انقلاب به دست پیروان روسو از قبیل روبسپیر و «مارا» افتاد، برابری برقرار گشت و آزادی خفه شد.

ولتر به مدینهٔ فاضله که ساختهٔ خیال علمای قانون و سیاست است، بدگمان بود. اجتماع با گذشت زمان پیشرفت می‌کند و با استدلال و قیاس و منطق سر و کاری ندارد؛ اگر گذشته را از در بیرون کنی از پنجره داخل می‌شود. مسئله این است که چگونه می‌توانیم فقر و بیچارگی و بی‌عدالتیهای محیطی را که در آن زندگی می‌کنیم کمتر سازیم.[۱۰۵] در «ستایش تاریخی عقل» حقیقت، دختر عقل، از جلوس لویی شانزدهم اظهار شادمانی می‌کند و از او انتظار اصلاحات بزرگ دارد؛ عقل به او می‌گوید: «دختر من، تو می‌دانی که من نیز از این چیزها بسیار خوشم می‌آید و بلکه بیشتر از تو خوشحال می‌شوم؛ اما همهٔ این امور نیازمند زمان و اندیشه است. من همیشه از اینکه در میان نارضایتیها و نادرستیها، بعضی اصلاحات را که از مدتها منتظر آن بودم می‌بینم مسرور می‌گردم.» با اینهمه وقتی که تورگو به وزارت رسید، اظهار شادمانی کرد و نوشت: «ما اکنون در دوره‌ای خواهیم بود که تا گلو در طلا غرقه خواهیم شد!»[۱۰۶] بالأخره اصلاحاتی که مدتها وی تبلیغ می‌کرد عملی شد: هیئت منصفه تشکیل گردید، عشریه ملغی شد، فقرا از پرداخت هر گونه مالیاتی معاف گشتند و غیره. آیا او این نامهٔ مشهور را ننوشته است؟

> به هر چه نگاه می‌کنم مایه و تخم انقلاب را می‌پراکند. این انقلاب روزی به‌طور غیرقابل اجتناب خواهد رسید ولی من سعادت درک آن را نخواهم یافت. فرانسویها همواره دیرتر به مقصود می‌رسند ولی بالأخره می‌رسند؛ روشنایی چنان نزدیکتر می‌گردد که بالأخره در نخستین فرصت نور خیره‌کننده‌ای ظاهر خواهد شد و اضطراب بی‌نظیری به‌وجود خواهد آمد! جوانانی که این‌گونه امور بدیع را خواهند دید، خوشبخت خواهند بود.[۱۰۷]

۱۰۳. «قاموس فلسفی»، مادّهٔ «مساوات».   ۱۰۴. مادّهٔ «حکومت».   ۱۰۵. پلیسیه، ص ۲۸۳.
۱۰۶. سنت-بوو، ج ۱، ص ۲۳۴.   ۱۰۷. نامهٔ دوّم آوریل ۱۷۶۴.

وی از آنچه در دور و بر او اتفاق می‌افتاد درست خبر نداشت و حتی یک آن هم به فکرش خطور نمی‌کرد که «ظهور این نور خیره کننده» موجب خواهد شد که تمام فرانسه با کمال حرارت و هیجان عقاید این ژان‌ژاک روسوی عجیب را بپذیرند یعنی کسی که از ژنو و پاریس دنیا را با نوشته‌های انقلابی و احساساتی خود می‌لرزاند. آنجا که نیچه از «دانش خوش و خرم، سبک‌پا، نکته‌سنج، آتش، لطف، منطق قوی، هوش مغرور، و رقص ستارگان» سخن می‌راند، بی‌شک مقصودش ولتر است. حال روسو را با ولتر مقایسه کنید؛ وی حرارت و تخیل است مردی است که آرزوها و خیالات نجیب و خشک دارد، مور پرستش زنان متوسط‌الحال عالی‌طبع است و مانند پاسکال می‌گوید که دل را دلایلی است که سر را از آن خبری نیست.

در این دو مرد، نزاع کهنهٔ هوش و غریزه دوباره دیده می‌شود. ولتر همواره به عقل ایمان دارد: «ما می‌توانیم مردم را با گفتار و قلم روشنتر و بهتر سازیم.»[۱۰۸] ایمان روسو به عقل ضعیف است؛ او طالب عمل است و خطرات انقلاب وی را نمی‌ترساند. او می‌خواست به کمک احساسات برادری عناصر اجتماعی را که در نتیجهٔ اضطرابات از هم پاشیده است، متحد سازد و بنیان عادات کهن را براندازد. با به هم خوردن قوانین موجود، عدالت و برابری مستقر می‌گردد. وقتی که «گفتار دربارهٔ اصل عدم مساوات» را برای ولتر فرستاد که در آن برضد تمدن و علوم و ادبیات سخن گفته و برگشت به وضع حیوانات و قبایل وحشی را توصیه کرده بود، ولتر چنین جواب داد: «آقای من، کتاب شما را که برضد نوع بشر نوشته بودید دریافت کردم. از این باب متشکرم. هیچکس مثل شما اینهمه هوش و نکته‌سنجی برای چارپا ساختن انسان به کار نبرده است. با خواندن کتاب شما شخص دوست دارد چهارپا راه برود، ولی چون من شصت سال است که عادت به دوپا رفتن کرده‌ام، متأسفانه برای من چهارپا رفتن امکان ندارد.»[۱۰۹] از اینکه دید عشق روسو به توحّش در کتاب «قرارداد اجتماعی» نیز دنبال شده است دلگیر و اندوهناک گردید و به مسیو بورد چنین نوشت: «آه، آقای من، شما می‌بینید که شباهت روسو به یک فیلسوف مثل شباهت میمون به انسان است.»[۱۱۰] روسو «سگ دیوجانس است که هار شده است.»[۱۱۱] با اینهمه مقامات سویسی را به علت سوزاندن کتابهای روسو مورد حمله قرار داد و بر اصل معروف خود وفادار ماند که گفته بود: «من یک کلمه از آنچه تو می‌گویی قبول ندارم، ولی تا دم مرگ برای اینکه تو حق گفتن سخنان خود را داشته باشی، مبارزه خواهم کرد.»[۱۱۲] هنگامی که روسو از جلو صدها دشمن خود فرار می‌کرد، ولتر دعوت دوستانه‌ای به او نوشت که پیش او برود و در له دلیس اقامت گزینند. در این صورت چه منظرهٔ عجیبی به‌وجود می‌آمد!

۱۰۸. آثار برگزیدهٔ ولتر، ص ۶۲. ۱۰۹. نامهٔ ۳۰ اوت، ۱۷۵۵. ۱۱۰. نامهٔ مارس، ۱۷۶۵.
۱۱۱. سنت-بوو، ج ۱، ص ۲۳۰. ۱۱۲. «ولتر در نامه‌های خود»، ص ۶۵.

ولتر معتقد بود که این همه بدگویی از تمدّن بچگانه و بی‌معنی است و وضع انسان در تمدّن بی‌اندازه بهتر از وضع او در حال توحّش است. به روسو می‌گفت که انسان طبعاً یک حیوان شکاری است و جامعهٔ متمدن این حیوان را در بند نگاهداشته و خشونت او را اصلاح کرده است و تشکیلات اجتماعی امکان پیشرفت و تعقل و لذایذ معنوی را در دسترس او گذاشته است. او قبول داشت که امور به نحو خوب جریان ندارد. «حکومتی که به یک طبقه از اجتماع اجازه می‌دهد که بگوید ' آنها که کار می‌کنند باید مالیات بپردازند و ما چون کار نمی‌کنیم مالیات نمی‌دهیم ' بهتر از حکومت «هوتنتوت»ها [سیاهان جنوب‌غربی آفریقای جنوبی] نیست.» پاریس حتی در میان فساد و پریشانی، چیزهایی دارد که می‌تواند جبران آن را بکند. در کتاب «دنیا بدانسان که می‌گذرد»، ولتر شرح می‌دهد که چگونه یکی از فرشتگان، بابوک را به شهر پرسپولیس می‌فرستد تا گزارش دهد که آیا این شهر باید خراب شود یا نه. بابوک می‌رود و از فساد و معایبی که در آن می‌بیند متوحش می‌شود؛ ولی پس از مدتی تحقیق، می‌بیند که «در شهر مردم مؤدب و نیکوکار و مهربان زندگی می‌کنند اگرچه سبک و بدگو و لاف‌زنند.» او از خراب شدن شهر بیشتر متوحش می‌گردد و از تهیهٔ گزارش نیز بیمناک می‌شود. یکی از بهترین ریخته‌گران شهر را انتخاب می‌کند تا مجسمهٔ کوچکی از ترکیب خاک و سنگ و فلزات مختلف (گرانبهاترین و بی‌قیمت‌ترین اینها) بسازد. پس از اتمام، آن را پیش فرشته برد و گفت: «آیا این مجسمهٔ قشنگ را برای آنکه همهٔ آن از طلا و الماس ساخته نشده است می‌شکنی؟» فرشته متوجه مطلب شد و دیگر به فکر ویرانی پرسپولیس نیفتاد و دنیا را بدانسان که می‌گذرد به حال خود گذاشت. بالأخره اگر کسی بخواهد بدون تغییر طبایع مردم مؤسسات و تشکیلات را تغییر دهد، طبایع تغییر نیافته دوباره این مؤسسات را به حال خود برخواهند گردانید.

در اینجا «دور» قدیمی ظاهر می‌شود؛ مردم مؤسسات و تشکیلات را به‌وجود می‌آورند و مؤسسات و تشکیلات مردم را. که می‌تواند این دور را بشکند؟ ولتر و آزادیخواهان می‌گویند که عقل از راه تربیت بتدریج و به‌آرامی می‌تواند مردم را تغییر دهد. روسو و تندروان می‌گویند: شکستن این دور ممکن نیست مگر آنکه غرایز و اعمال تند و شدید، بناهای کهن را از میان بردارد و به راهنمایی دل و احساس بناهای نوی بسازد که در آن آزادی و برابری و برادری حکومت کند. شاید حقیقت بالاتر از این دو اردوی مخالف قرار داشته باشد: باید به کمک غریزه بناهای کهن را از بن برانداخت ولی فقط به کمک عقل بناهای نو را برافراشت. در حقیقت تندروی روسو تخم ارتجاع و عکس‌العمل را در خود می‌پروراند زیرا غریزه و احساس بی‌اندازه به زمان گذشته که آنها را ایجاد کرده است وفادارند و آثار آن در آنها مانند نقش بر حجر است. پس از انقلاب نیازمندیهای دل مذهب فوق‌الطبیعه و «روزگار خوب گذشته» صلح و اعتماد را فراخواند؛ پس از روسو می‌بایست شاتوبریان و دو ستال و دو مستر و کانت بیایند.

۱۰. پایان

در این میان، این «حکیم خندان» پیر باغ خود را در فرنه می‌کاشت و می‌گفت: «این بهترین چیزی است که ما در این دنیا می‌توانیم بکنیم.» او می‌خواست عمر درازی بکند: «ترس من از این است که نتوانم خدمتی انجام دهم.»[۱۱۳] ولی در حقیقت او سهم خود را انجام داده بود. گواهان نیمکردی و جوانمردی او بی اندازه زیاد بودند. «هر کسی از دور و نزدیک خواهان میانجیگری و وساطت او بود؛ مردم از او مشورت می‌خواستند و مصایب و گرفتاریهای خود را به وی می‌گفتند و از قلم و مال او استعانت می‌جستند.»[۱۱۴] مردم بیچاره‌ای که مرتکب جنحه و جنایتی شده بودند بیشتر جلب نظر او را می‌کردند؛ همیشه می‌خواست برای آنها تحصیل عفو بکند و بعد آنها را به کار شرافتمندانه بگمارد و خود نیز مراقب و راهنمای آنها باشد. زن و شوهر جوانی از او چیزی دزدیده بودند و برای طلب عفو به پایش افتادند. وی خم شد و آنها را بلند کرد و مورد عفو قرار داد و گفت فقط باید در برابر خدا به خاک افتاد و زانو زد.[۱۱۵] از کارهای خوب او یکی این بود که دختر خواهر «کورنی» را که سخت درمانده و بیچاره شده بود تربیت کرد و هنگام ازدواج جهاز او را تأمین نمود. می‌گفت: «بهترین کار من همین نیکوکاریهای کوچک است... اگر به من حمله کنند مانند شیطانی از خود دفاع می‌کنم؛ تسلیم کسی نمی‌شوم ولی در آخر شیطان خوبی هستم و با خنده کار را خاتمه می‌دهم.»[۱۱۶]

در سال ۱۷۷۰ دوستان او سهامی برای برپا ساختن مجسمهٔ نیم‌تنهٔ وی ترتیب دادند توانگران نمی‌بایست بیشتر از یک ریال بدهند زیرا هزارها نفر طالب شرکت در این افتخار بودند. فردریک تقاضا کرد که چقدر باید بدهد؛ در جواب گفتند: «اعلیحضرتا فقط سه مارک با نام خودتان.» ولتر از فردریک تشکر کرد که علاوه بر ترویج علوم دیگر برای ترویج علم تشریح نیز اقدام می‌کند زیرا می‌خواهد در برپا ساختن مجسمهٔ یک اسکلت شرکت کند. ولتر اساساً به این اقدام اعتراض کرد، به دلیل آنکه چهرهٔ وی قابل قالب گیری نیست. «شما بسختی می‌توانید حدس بزنید که این مجسمه چگونه خواهد شد. چشمان من سه بند انگشت فرو رفته است، گونه های من شبیه پوست آهوی کهنه است... چند دندان که باقی مانده بود از میان رفته است.» دالامبر چنین پاسخ داد: «سیمای نابغه چنان است که برادرش، نابغه بسهولت می‌تواند آن را بشناسد.»[۱۱۷] وقتی که سگ محبوب او بله‌ـبون او را می‌لیسید، می‌گفت: «زندگی مرگ را می‌لیسد.»

در هشتاد و سه سالگی میل شدیدی پیدا کرد که پیش از مرگ پاریس را ببیند. اطباء به وی نصیحت کردند که این سفر پررنج را ترک گوید؛ ولی او در پاسخ گفت: «اگر من

۱۱۳. نامهٔ ۲۵ اوت، ۱۷۶۶.　۱۱۴. سنت‌ـبوو، ج ۱، ص ۲۳۵.　۱۱۵. رابرتسن، ص ۷۱.
۱۱۶. ایضاً ص ۶۷.　۱۱۷. تلنتایر، ص ۴۹۷.

بخواهم کار جنون‌آمیزی انجام دهم، هیچ چیز نمی‌تواند مانع آن شود»؛ او چندان عمر کرده و چندان کار انجام داده بود که شاید فکر می‌کرد حق دارد به میل خود در آن پاریس پرهیجان که اینهمه از آن دور مانده بود، بمیرد. بدین ترتیب به راه افتاد و با رنج و خستگی فرسخ به فرسخ طی می‌کرد و هنگامی که به پایتخت رسید استخوانهای او به زحمت روی هم بند می‌شد. فوراً پیش رفیق ایام جوانی خود د آرژانتال رفت و گفت: «نمرده‌ام تا بیایم و تو را ببینم.» روز دیگر اتاق او از سیصد نفر که برای دیدن او رفته بودند مملو شد. مانند یک شاه از او استقبال کردند؛ لویی شانزدهم از حسد می‌مرد. در میان زیارت کنندگان بنجمین فرانکلین دیده می‌شد که پسر بزرگ خود را پیش ولتر آورده بود تا در حق او دعای خیر بکند. پیرمرد دستی به سر جوان کشید و از درخواست کرد که خود را وقف «خدا و آزادی» بکند.

چنان ناخوش بود که کشیشی را برای او آوردند، ولتر پرسید: «که تو را فرستاده است؟» کشیش در جواب گفت: «خدا خودش فرستاده است.» ولتر گفت: «کو اعتبارنامه‌ات؟»[118] کشیش بدون اخذ غنیمت برگشت. بعد ولتر دنبال کشیش دیگری به نام گوتیه فرستاد؛ گوتیه آمد و گفت تا صریحاً ولتر چیزی دایر به کاتولیک بودن خود ننویسد و آن را امضا نکند، از عمل اعتراف و بخشایش خودداری خواهد کرد. ولتر برآشفت و به جای آن اعلامیه‌ای نوشت و به منشی خود واگنر تسلیم کرد: «من در حالی می‌میرم که خدا را می‌پرستم؛ دوستان خود را دوست می‌دارم و به دشمنان خود کینه‌ای ندارم و از خرافات بیزار و متنفرم. (امضاء) ولتر. ۲۸ فوریه ۱۷۷۸.»[119]

با آنکه ناخوش و افتان و لرزان بود، او را به آکادمی بردند. جمعیت کثیری با هیجان تمام درشکهٔ او را در میان گرفته بودند و از درشکه بالا می‌رفتند و نیم‌تنهٔ گرانبهای او را که کاترین ملکه روسیه فرستاده بود برای یادبود می‌بریدند و می‌بردند. «این یکی از حوادث این قرن بود، هیچ سردار بزرگی که در جنگهای پرخطر شرکت کرده و بزرگترین افتخار پیروزی را به‌دست آورده بود، به این شکوه و جلال پذیرایی و استقبال نشده بود.»[120] در آکادمی پیشنهاد کرد که در کتاب فرهنگ فرانسوی اصلاحاتی به عمل آید و با شور و هیجانی مانند شور جوانی پیشنهاد کرد که خود او اصلاح حرف A را به عهده بگیرد. در آخر جلسه گفت: «آقایان، من از شما به نام الفبا تشکر می‌کنم.» رئیس جلسه شاتلو در جواب گفت: «ما از شما به نام حروف تشکر می‌کنیم.»

دراین هنگام نمایشنامهٔ او به‌نام «ایرن» درصحنهٔ تئاتر نمایش داده می‌شد. باز با وجود اعتراض پزشکان تصمیم گرفت که به تئاتر برود. نمایشنامه‌ای متوسط بود؛ ولی تعجب مردم از این نبود که مردی هشتاد و سه ساله نمایشنامه‌ای متوسط می‌نویسد بلکه از این بود که اصلاً می‌تواند نمایشنامه‌ای بنویسد.[121] مردم در میان مکالمهٔ بازیگران تظاهرات عظیمی به افتخار

۱۱۸. تلنتایر، ص ۵۳۵. ۱۱۹. همان، ص ۵۳۸. ۱۲۰. مورلی، ص ۲۶۲. ۱۲۱. تلنتایر، ص ۵۲۵.

مؤلف می‌کردند. یک خارجی که در تئاتر بود، پنداشت به دارالمجانین آمده است و پای به فرار نهاد.[۱۲۲]

وقتی که این شیخ پیر عالم ادب روی به خانه نهاد، تقریباً با مرگ رو به رو شده بود؛ فهمید که دیگر قوای او به آخر رسیده است و تمام این نیروی شگفت‌انگیزی را که طبیعت در اختیار او گذاشته بود و شاید پیش از آن به کسی دیگر نداده بود، مصرف کرده است؛ همین‌که حس کرد زندگی از او می‌گریزد، به مبارزه پرداخت ولی مرگ بر همه کس حتی بر ولتر پیروز می‌گردد، مرگ او در سی ام مه ۱۷۷۸ بود.

از دفن او در قبرستان مسیحیان پاریس ممانعت کردند. دوستان او، وی را در درشکه‌ای نشاندند و چنین وانمود کردند که نمرده است و وی را به بیرون از شهر بردند، در سلیر کشیشی را دیدند که می‌دانست نوابغ از قوانین مستثنی هستند و اجازه داد که جسد او در مکان مقدس دفن شود.

در سال ۱۷۹۱ مجمع ملّی انقلاب پیروزمند فرانسه لویی شانزدهم را مجبور کرد که اجازه دهد تا جسد ولتر به پانتئون آورده شود. بقایای این شعلهٔ بزرگ با جلال عظیمی که صدهزار نفر در آن شرکت داشتند و ششصدهزار نفر دیگر در کوچه‌ها و خیابانها ناظر آن بودند به پاریس آورده شد. بر بالای تابوت او این کلمات را نوشته بودند: «او ذهن بشر را تکان داد و برای ما آزادی تهیه دید.» بر سنگ قبر او فقط سه کلمه نوشته شده است.

اینجا ولتر خوابیده است.

۱۲۲. همان جا، ص ۵٤۵.

فصل ششم

ایمانوئل کانت و فلسفهٔ اصالت معنی (ایدئالیسم) آلمان

۱. راههایی که به کانت می‌رسد

فلسفهٔ ایمانوئل کانت بر اندیشهٔ قرن نوزدهم مسلّط بود و هیچ مسلک فلسفی این‌قدر تأثیر و نفوذ نداشت. این قهرمان مخوف کونیگسبرگ پس از شصت سال که در کنج عزلت و سکوت رشد و نضج یافت، اروپا را از «خواب دلبستگی به اصول مسلمه» بیدار کرد و این در سال ۱۷۸۱ بود، یعنی سالی که کتاب مشهور خود «نقد عقل محض» را منتشر کرد. از این زمان تا روزگار ما «فلسفهٔ انتقادی» حاکم غرفهٔ اندیشه و نظر گشته است. فلسفهٔ شوپنهاور بر امواج شاعرانه‌ای که در ۱۸٤۸ در تلاطم بود، مختصر سلطه‌ای پیدا کرد؛ پس از سال ۱۸۵۹ نظریهٔ تطور هر چیز دیگر را از سر راه خود دور ساخت و صورت پرستی زنده و جاندار نیچه در آخر قرن نوزدهم بر مرکز میدان فلسفه دست یافت. ولی همهٔ اینها سطحی و ثانوی بود، و در زیر این ظواهر جریان قوی و محکم فکر کانت ادامه داشت و روز به روز پهنتر و عمیقتر می‌گردید تا آنجا که امروزه قضایای اساسی او اصول متعارفهٔ هر فلسفهٔ پخته و سنجیده گشته است. نیچه، کانت را به منزلهٔ مقبول و مسلم دانسته به راه خود ادامه می‌دهد.[1] شوپنهاور کتاب «نقد» را مهمترین اثر زبان آلمانی می‌داند و همه را طفل می‌داند تا آن‌گاه که کانت را بفهمند؛[2] اسپنسر نتوانست کانت را بفهمد و شاید به همین دلیل است که درجهٔ او کمی از درجهٔ بزرگترین فلاسفه پایینتر است. آنچه را که هگل دربارهٔ اسپینوزا گفته بود، باید درباره کانت گفت: برای فیلسوف شدن، نخست باید پیرو کانت شد.

بنابراین به یکبارگی پیرو کانت باشیم؛ ولی ظاهراً نمی‌توان به یکبارگی پیرو کانت شد؛ زیرا در فلسفه و سیاست خط مستقیم میان دو نقطه اطول فاصله‌هاست نه اقصر آن. برای درک و فهم مطالب کانت باید از کانت آخر از همه استعانت جست. این فیلسوف، هم مانند یهوه است و هم مانند او نیست؛ زیرا مانند یهوه از خلال ابرها سخن می‌گوید ولی

۱. «ارادهٔ قدرت»، ج ۲، قسمت ۱.   ۲. «جهان همچون اراده و تصور» چاپ لندن، ۱۸۸۳، ج ۲، ص ۳۰.

روشنایی برق او را ندارد. او از مثال و تجسم مطلب متنفر است، زیرا به عقیدهٔ او مثال و تجسم مطالب کتاب او را مفصل و طولانی می‌ساخت.[۳] (با آنکه از تفصیل و اطناب خودداری کرده کتاب او هشتصد صفحه است.) فقط کسانی که کارشان اشتغال به فلسفه و حکمت است می‌توانند آن‌را بخوانند و البته چنین کسانی نیازمند تمثیل و توضیح نیستند. با اینهمه، هنگامی که کانت نسخهٔ خطی «نقد» را به دوست خود هرتس، که خیلی به مطالب نظری و فکری سرگرم بود، داد هرتس پس از خواندن نیمی از آن، کتاب را پس داد و گفت که می‌ترسد اگر همهٔ آن‌را بخواند دیوانه شود. با چنین فیلسوفی چه باید بکنیم؟

باید به او با احتیاط و از راههای پیچ‌وخم‌دار نزدیک شد؛ نخست فاصلهٔ اطمینان‌بخش و احترام‌آمیزی ار او بگیریم و در نقاط مختلف فقط در حول و حوش موضوع بگردیم و بعد راه خود را به سوی مرکز دقیقی که سرّ و گنجینهٔ دشوارترین فلسفه‌های جهان در آن است، متوجه سازیم.

الف. از ولتر به کانت

در اینجا راه از عقل نظری بدون ایمان دینی به سوی ایمان دینی بدون عقل نظری است. ولتر چکیدهٔ عصر روشنگری و دایرةالمعارف و قرن عقل بود. هیجان گرم فرانسیس بیکن، تمام اروپا را (بجز روسو) قانع و مطمئن ساخته بود که عقل و منطق می‌تواند تمام مسائل را حل کند و «استعداد کمال بی‌پایان» انسان را روشن سازد. کوندورسه در زندان «جدول تاریخ پیشرفت ذهن انسانی» را در ۱۷۹۳ نوشت. این کتاب اعتماد عالی قرن هیجدهم را به عقل و علم نشان می‌دهد و برای مدینهٔ فاضله راهی جز تعلیم عمومی نمی‌شناسد. حتی آلمانیهای صلب و محکم نیز مرد روشنفکری مانند کریستیان ؤولف و نویسندهٔ امیدوار خوش‌بینی مانند لسینگ داشتند. پاریسیهای سبک‌روح این عقل متأله را در «ربةالنوع عقل» به شکل زن دلفریب برزن و کوی مجسم کردند.

این ایمان به عقل در اسپینوزا بنای باشکوهی از منطق و هندسه ساخت: جهان یک دستگاه ریاضی است و می‌توان آن‌را به برهان و قیاس از روی اصول مسلمه از پیش شرح و وصف کرد. مسلک عقلی بیکن در هابز به شکل یک الی دو مادّیگری آشتی‌ناپذیر درآمد؛ چیزی جز «جزء لایتجزی و خلأ» وجود ندارد؟ از اسپینوزا تا دیدرو، اجزاء متلاشی شدهٔ ایمان در پشت سر عقل پیشرو پراکنده بود: اصول کهن یکی پس از دیگری از میان می‌رفت؛ کلیسای گوتیک عقاید قرون وسطا با جزئیات لذت‌بخش و عجیب و غریبش در هم می‌ریخت؛ خدای باستانی با خانوادهٔ بوربون‌ها از تخت سلطنت فرود می‌آمد؛ بهشت جای خود را به آسمان و فضا می‌داد و دوزخ فقط یک کلمهٔ هیجان‌انگیز محسوب می‌شد.

۳. «نقد عقل محض»، لندن، ۱۸۸۱؛ ج ۲، ص۲۷. تمام مراجعات آینده به جلد دوّم است.

هلوسیوس و اولباک کفر و الحاد را چنان باب روز کردند که حتی کشیشان نیز به آن متمایل گشتند، لامتری برای فروش این کالا به آلمان رفت تا تحت عنایت و توجه پادشاه پروس بازارش را رونق دهد. هنگامی که در سال ۱۷۸٤ لسینگ به یاکوبی گفت که از اسپینوزا پیروی می‌کند و بدین ترتیب او را مات و مبهوت ساخت، خود نشانهٔ این بود که عقل پیروزمند به اوج خود رسیده و ایمان و دین به حضیض افتاده است.

دیوید هیوم که در حملهٔ روشنگری به حصار دین و ایمان سهم بسزایی داشت می‌گفت که اگر عقل بر ضد شخصی باشد، آن شخص بی‌درنگ بر ضد عقل قیام می‌کند. ایمان و امیدهای مذهبی که در صد هزار محراب و معبد اروپا طنین‌انداز بود، در مؤسسات اجتماعی و دلهای مردم نه چنان ریشه‌دوانیده بود که به این زودیها تسلیم حملهٔ خصمانهٔ عقل گردد و طبعاً ضروری بود که این ایمان و امیدی که به دادگاه کشانیده شده است، صلاحیت داوران و قضات را مورد تردید قرار دهد و عقل و دین را هر دو به آزمایش طلبد. این عقلی که می‌خواهد با یک برهان اساس ایمان هزار سالهٔ میلیونها مردم را متزلزل سازد کیست؟ آیا معصوم و مبرا از خطاست؟ یا اینکه مانند سایر اعضای انسانی قدرت عمل محدودی دارد؟ اکنون وقت آن فرا رسیده است که خود این قاضی را به محکمه بکشند و این قاضی انقلابی خیره‌سر را که به این فراوانی حکم اعدام تمام امیدهای کهن را صادر می‌کند، تحت آزمایش درآورند؛ دوران انتقاد عقل فرا رسیده بود.

ب. از لاک به کانت

لاک و بارکلی و هیوم راه را برای چنین بررسی و آزمایشی هموار کردند، با اینهمه نتایج کار آنها ظاهراً با دین مباینت داشت.

طرح جان لاک (۱۷۰٤ ـ ۱٦۳۲) آن بود که روشها و ادلهٔ استقرایی فرانسیس بیکن را در علم‌النفس به کار برد. نخستین بار در تاریخ فکر جدید، در کتاب بزرگ او به نام «تحقیق درفهم ودرک انسانی» (۱٦۸۹) عقل به خود متوجه شد و فلسفه آلت و میزانی را که اینهمه به آن اعتماد داشت تحت آزمایش و تحقیق درآورد.

این نهضت درون‌بینی قدم به قدم با داستانهای درون‌بینی شروع به پیشرفت کرد؛ ریچاردسن و روسو در داستانهای «کلاریسا هارلوو» و «هلوئیز جدید» با رنگ احساسی و انفعالی، مقام غریزه و احساس را بالاتر از عقل و درک قرار دادند.

علم چگونه پیدا می‌شود؟ آیا چنانکه بعضی از مردم خوب می‌پندارند، بعضی از معلومات ما فطری است؟ مثلاً مفاهیم خیر و شرّ و خدا از روز ولادت در ذهن انسان موجود است و این وجود بر هر تجربه و آزمایشی مقدم است؟ متکلمان و علمای روحانی از اینکه خدا با تلسکوپ دیده نشده بود متوحش بودند و می‌ترسیدند که عقیدهٔ به خدا از میان برود. فکر می‌کردند که اگر بگویند ایمان و اخلاق در روح انسان عادی فطری است می‌توانند این

افکار اصلی و اساسی را مستحکم سازند ولی لاک، با آنکه یک مسیحی خوب بود و حاضر بود «حقانیت مسیحیت» را با ادلهٔ قوی مبرهن سازد، این فرضیات را قبول نداشت و به آرامی اعلام می‌کرد که تمام معلومات ما از راه تجربه و حواس به دست می‌آید و «آنچه نخست به حس درنیاید، در ذهن وجود ندارد.» هنگام تولد، ذهن به منزلهٔ یک لوح سادهٔ خالی از هر نقشی * است. بعد حس و تجربه هزاران نقش بر آن می‌نگارد، بعد محسوسات حفظ را به وجود می‌آورند و سپس حفظ افکار و مفاهیم را ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسید که این سخنان به نتایج وحشت‌آوری منتهی می‌شود زیرا در این صورت چون تنها مادّه می‌تواند بر حواس ما اثر کند، پس ما چیزی جز مادّه نمی‌شناسیم و باید فلسفهٔ مادّی را بپذیریم؛ اگر مایهٔ اندیشه فقط محسوسات باشد شخص عجول فوراً استدلال می‌کند که مایهٔ ذهن و قوهٔ مدرکه نیز فقط مادّه است.

اسقف جورج بارکلی (۱۷۵۳ ـ ۱٦۸٤) گفت که چنین نیست. این تجزیه و تحلیلی که لاک از علم و درک انسانی کرده، ثابت می‌کند که مادّه‌ای وجود ندارد و فقط شکلی از ذهن انسانی است. این تصور خیره کننده‌ای بود که شخص از راه اینکه ما جز مادّه چیزی احساس نمی‌کنیم ثابت کند که مادّه وجود ندارد! در تمام اروپا تنها یک نفر اهل گُل می‌توانست این فلسفهٔ سحرآمیز را تخیل کند. بارکلی می‌گوید ببینید مطلب چقدر واضح است: مگر لاک نگفته است که علم فقط از راه حواس حاصل می‌شود؟ بنابراین تمام معلومات ما منحصر می‌شود به محسوساتی از مادّه، و مفاهیم و معانی نیز از همین محسوسات به دست آید. پس یک «شئ» چیزی نیست جز مجموعه‌ای از معانی و مفاهیم یعنی محسوساتی که طبقه‌بندی شده و تأویل گشته است. اعتراض خواهید کرد ناشتایئی که می‌خورید مجموعهٔ معانی و مفاهیم نیست بلکه امری ذاتی و حقیقی است و چکشی که به دست گرفته‌اید و نجاری می‌کنید کاملاً مادی است. ولی ناشتایئی که می‌خورید، نخست توده‌ای از مبصرات و مشمومات و ملموسات است، بعد تبدیل به حس طعم می‌گردد و پس از آن یک احساس راحت درونی و حرارت است. همین‌طور چکش مجموعه‌ای از احساس رنگ و اندازه و شکل و وزن و لمس و غیره است، حقیقتی که این چکش برای شما دارد مادّی بودن آن نیست بلکه احساسی است که انگشتان شما از آن می‌کند. اگر شما حواس نداشتید چکش برای شما اصلاً وجود نداشت؛ ممکن است این چکش تا ابد دست بی‌حس شما را بکوبد بدون آنکه کمترین توجه شما را به خود جلب کند.

این چکش فقط مجموعه‌ای از محسوسات یا خاطرات است و از احوال و اشکال ذهن می‌باشد. تا آنجا که می‌دانیم هر مادّه‌ای شکل و حالتی از ذهن است و تنها حقیقتی که ما مستقیماً درک می‌کنیم همان ذهن است و بس. آنچه از مادیگری می‌توان گفت همین است.

* Iablua rasa

ولی این اسقف ایرلندی دربارهٔ شکاک اسکاتلندی حساب نکرده بود. دیوید هیوم (۱۷۷۶ ـ ۱۷۱۱) در بیست و شش‌سالگی با رسالهٔ الحادی عالی خود به نام «رساله دربارهٔ طبیعت انسان»، که یکی از کتب معتبر و تحسین‌آمیز فلسفهٔ جدید است، تمام عالم مسیحیت را به لرزه درآورد. هیوم می‌گفت ما ذهن و ماده را به وسیلهٔ ادراک می‌شناسیم اگرچه ادراک ذهن ادراک باطنی است. ما هیچ حقیقت و ماهیتی به نام «ذهن» درک نمی‌کنیم؛ آنچه درک می‌کنیم عبارت است از امور جداگانه از قبیل تصورات و خاطرات و احساسات و غیره. ذهن جوهر یا عضوی که تصورات و اظهار را شامل باشد نیست؛ بلکه اسمی است که از مجموع تصورات و افکار انتزاع شده است. ذهن همان ادراکات و خاطرات و احساسات است، و در پشت سر سلسلهٔ افکار و تصورات، موجود قابل ادراکی به نام «روح» وجود ندارد. ظاهراً نتیجه چنین می‌شود که همچنانکه بارکلی ماده را از میان برد، هیوم نیز ذهن را از میان برد. چیزی به‌جا نماند؛ فلسفه خود را در میان ویرانه‌هایی دید که خود موجب آن شده بود. تعجبی نیست که یکی از نکته‌سنجان نصیحت کرده بود که دست از اختلاف بردارند، زیرا «نه ماده‌ای هست و نه ذهنی.»

ولی هیوم با از میان بردن مفهوم روح و ذهن تنها به تخریب دین و ایمان اکتفا نکرد، بلکه با انکار قوانین علمی خواست تا علم را نیز سرنگون کند. از زمان برونو و گالیله علم و فلسفه خیلی به قوانین طبیعت و «ضرورت» تتابع علت و معلول تکیه داشتند. اسپینوزا فلسفهٔ عالی خود را بر روی این تصور غرورآمیز بنا کرده بود. ولی هیوم می‌گفت ببینید که ما اصلاً علت و معلول و قوانین طبیعی را ادراک نمی‌کنیم. آنچه ادراک می‌کنیم حوادث و تتابع و توالی امور است، علیت و ضرورت استنباط ماست. قانون طبیعت یک ضرورت ابدی که تمام حوادث مجبور به اطاعت از آن باشند، نیست. بلکه تلخیص و تعبیری است که دستگاه تجربهٔ ما به عمل آورده است. ما نمی‌توانیم تضمین کنیم که حوادثی که تاکنون همیشه به دنبال هم می‌آمدند در آینده نیز بدون تغییر خواهند آمد. قوانین طبیعت عبارتند از عادتی که ما به توالی حوادث پیدا کرده‌ایم و عادت را نمی‌توان «ضرورت» نام نهاد.

فقط فورمولهای ریاضی ضروری هستند، فقط اینها حقایق ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشند؛ علت آن هم این است که این فورمولها یک تکرار بیهوده‌ای هستند؛ محمول عین موضوع است و به اصطلاح حمل شئ بر نفس است؛ ۹ = ۳×۳ حقیقت و ضرورت ابدی است برای آنکه ۳×۳ و ۹ یک امر است منتها به دو نحو تعبیر شده است؛ محمول چیزی بر موضوع نمی‌افزاید. پس علم باید محدود به ریاضیات و تجربهٔ مستقیم باشد؛ به استنباطها و قیاسهای غیر محقق ناشی از «قوانین» و «قواعد» نمی‌توان اعتماد کرد. این شکاک مهیب ما در یکی از نوشته‌های خود می‌گوید: «هنگامی که با ایمان به این اصول وارد کتابخانه‌ای بشویم چه ناراحتی و خسارتی ایجاد خواهیم کرد! یک جلد از کتب فلسفی را به دست خواهیم گرفت و خواهیم پرسید: آیا این کتاب مطلب مجردی در باب کمیت و عدد دارد؟

جواب منفی خواهد بود. آیا مطلب آزمایشی در باب حقیقت و وجود دارد؟ باز جواب منفی خواهد بود. آن‌گاه آن‌را به آتش خواهیم افکند زیرا چیزی جز وهم و مغالطه در آن وجود ندارد.»[۴]

تصور کنید که این کلمات در گوش مؤمنین چگونه صدا خواهد کرد. در اینجا بحث دربارهٔ معرفت و جستجوی ماهیت و اصول و ارزش ادراک از حمایت مذهب خودداری می‌کند و شمشیری که اسقف بارکلی با آن اژدهای مادّیگری را کشت بر ضد ذهن مجرد و روح مخلد به کار انداخته شد و در این میان علم و دانش نیز خسارات فراوان متحمل گردید. تعجبی نیست که هنگامی که ایمانوئل کانت، در سال ۱۷۷۵، ترجمه‌ای از آثار دیوید هیوم را خواند از نتایج آن مات و مبهوت گشت و به قول خودش از «خواب دلبستگی به اصول مسلمه» بیدار شد، خوابی که در آن بدون سؤال و اعتراض اصول دیانت و قواعد علم را پذیرفته بود. آیا علم و ایمان هر دو تسلیم شک و تردید گشته بودند؛ در این صورت چگونه می‌شد آن دو را نجات داد؟

ج. از روسو تا کانت

عصر روشنگری عقل را در استدلال به نفع مادّیگری به کار انداخته بود؛ بارکلی با ادعای اینکه ماده‌ای وجود ندارد می‌خواست تا به این استدلال پاسخ دهد. ولی هیوم جواب داد که به همان دلیل ذهن و روح نیز وجود ندارند. جواب دیگری نیز ممکن بود و آن اینکه عقل میزان نهایی و قطعی نیست. سرتاسر وجود و هستی ما با بعضی از استنباطهای نظری کاملاً مخالف است. ما حق نداریم بگوییم که این نیازمندیهای طبیعت ما باید در برابر اوامر منطق تسلیم شود و از میان برود، منطقی که نتیجهٔ نوخاسته‌ای است از جزء ناپایدار و مملو از وهم و خیال ما. چه‌بسا که غرایز و احساسهای ما این قیاسها و ادله را که می‌خواهد ما را مثل اشکال هندسی بسازد تا در رفتار و دوستیهای خود صراحت فورمولهای ریاضی را داشته باشیم، به‌دور افکنده است! شکی نیست که گاهی ــ مخصوصاً در پیچیدگیها و تصنعات و تکلفات زندگی شهری ــ عقل راهنمای خوبی است، ولی در بحرانهای عظیم زندگی و در مسائل بزرگ اخلاق و ایمان اعتماد ما بر احساسات بیشتر از استدلالات است. اگر عقل بر ضد ایمان و مذهب برخیزد، چیزی بدتر از عقل وجود ندارد. و به قول سنایی:

یک ره به دو باده دست کوته کن — این عقل دراز قد احمق را
بنمای به زیرکان دیوانه — از مصحف باطل آیت حق را
در موضع خوشدلان و مشتاقان — «موضوع» فرو گذار و «مشتق» را*

۴. منقول از «رویس» در کتاب «روح فلسفهٔ جدید»، چاپ بوستن، ۱۸۹۲، ص ۹۸.

* این اشعار تا اندازه‌ای (نه به‌طور کامل) با متن مطالب مناسبت داشت و به این جهت از طرف مترجم الحاق شد.

استدلال ژان ژاک روسو (۱۷۷۸ ـ ۱۷۱۲) در حقیقت چنین بود؛ وی تقریباً به تنهایی درفرانسه باماديگری والحاد عصر روشنگری مبارزه می‌کرد. سرنوشت یک چنین طبیعت ظریف و عصبی که در میان عقلیون صلب و محکم و نویسندگان دایرةالمعارف که تقریباً طرفدار «هدوئیسم»[5] ناپخته و خشنی بودند چگونه بود؟ روسو در جوانی زار و رنجور بود؛ ناتوانی جسمانی و رفتار خشن و خالی از عطوفت پدر و مادر و معلمان وی، او را به عالم احلام و اندیشه سوق داده بود. از تلخیهای عالم واقع به گرمیهای جهان آمال و آرزو پناه برده بود و می‌خواست جبران شکستهایی را که در عشق و زندگی متحمل شده بود در خیال و آرزو بیابد. کتاب «اعترافات» او مخلوط ناسازگاری است از احساسات رقیق و میل به تظاهر و افتخار، و در این میان ایمان محکم او به برتری اخلاق خویش نیز نمودار می‌گردد.[6]

در سال ۱۷٤۹ آکادمی دیژون اقتراحی کرد به این مضمون: «آیا پیشرفت علوم و صنایع در تصفیهٔ اخلاق مؤثر بوده است یا در تباهی آن؟» و برای کسی که بهترین پاسخ را بنویسد جایزه‌ای تعیین کرده بود. پاسخ روسو جایزه را ربود. به عقیدهٔ او مضرات علوم و معارف از منافع آن بیشتر است، شدت و صداقت استدلال او مثل کسی بود که چون از علوم و معارف بهره‌ای نیافته بود می‌خواست آن‌را از ارزش بیندازد و بی‌اعتباری آن‌را ثابت سازد. ببین مطبوعات چه هرج و مرج وحشتناکی در اروپا تولید کرده‌اند. هر جا فلسفه پیش رفته است، سلامت اخلاق آن قوم رو به انحطاط نهاده است. «حتی خود فلاسفه میان خود مثلی دارند که می‌گویند از آن زمان که اهل علم در میان مردم پدیدار شده اند، اهل تقوا کمتر دیده شده است». «به جرئت ادعا می‌کنم که حالت تفکر مخالف طبیعت است و شخص متفکر (و به قول ما «روشنفکر») حیوان فاسدی است.»*

بهتر آن بود که این پیشرفت سریع علوم ومعارف را کنارمی‌گذاشتیم وفقط به تربیت دل و احساس مشغول می‌شدیم، تعلیم و تربیت شخص را نیک بار نمی‌آورد بلکه او را معمولاً در کار شر ماهر می‌سازد. غریزه و احساس بیشتر از عقل قابل اعتماد است.

روسو در داستان مشهور خود به نام «هلوئیزجدید» (۱۷٦۱)، بتفصیل برتری احساس را بر عقل بیان می‌کند؛ از آن روز احساساتی بودن در میان زنهای طبقهٔ اشراف و بعضی از مردها باب روز گشت. فرانسه یک قرن با ادبیات آبیاری شده بود، از آن به بعد با اشک چشم آبیاری شد؛ و نهضت عظیم عقلی اروپا در قرن هیجدهم جای خود را به ادبیات احساساتی سالهای ۱۸٤۸ ـ ۱۷۸۹ داد. این جریان احیای شدید احساسات مذهبی را همراه آورد. شور و جذبهٔ شاتوبریان در کتاب «عظمت مسیحیت» (۱۸۰۲) فقط انعکاس «ایمان آوردن

۵. hedoism، آیینی که هدف اعمال انسان را جستجوی لذت می‌داند. ــ م.

٦. «اعترافات»، کتاب ۱۰؛ ج ۲، ص ۱۸۴.

* و به قول سعدی:

نه محقق بود نه دانشمند — چارپایی بر او کتابی چند ــ م

کشیش ساوورا» بود که روسو در کتاب خود دربارهٔ تعلیم و تربیت ــ یعنی «امیل» (۱۷۶۲)ــ درج کرده بود. استدلال این ایمان به طور مختصر چنین بود: اگر چه ممکن است عقل با اعتقاد به خدا و بقای روح مخالف باشد، ولی احساس به طور غیر قابل مقاومتی طرفدار آن است؛ چرا در اینجا به غریزه و احساس اعتماد نکنیم و خود را تسلیم شکاکیت بی‌حاصلی بسازیم؟

هنگامی که کانت کتاب «امیل» را به دست گرفت، گردش روزانهٔ خود را زیر درختان زیزفون فراموش کرد؛ برای آنکه می‌خواست کتاب را یک‌مرتبه تمام کند. در زندگی او این حادثهٔ جدیدی بود زیرا مرد دیگری را پیدا کرده بود که می‌خواست راه خود را از ظلمت الحاد بیرون بکشد و با شهامت و جسارت برتری احساس را بر عقل نظری و مسائل مجرد آن اعلام می‌داشت. در اینجا نیمهٔ دیگر جواب به الحاد و کفر دیده می‌شد و شکوک و اوهام بطریق قطع از میان می‌رفت. مأموریت کانت آن بود که تار و پود این استدلالها را به هم وصل کند، آراء بارکلی و هیوم را با احساس روسو پیوند دهد، مذهب را از دست عقل نجات دهد و در همان حال علم را از شک رهایی بخشد.

ایمانوئل کانت که بود؟

۲. خود کانت

کانت در سال ۱۷۲٤ در شهر کونیگسبرگ از بلاد پروس متولد شد، اگر مسافرت او را به یک ده مجاور برای تعلیم کنار بگذاریم، این آموزگار آرام و کوچک که اینهمه به مطالعهٔ جغرافیا و وضع مادّی اقوام دوردست اظهار شوق می‌کرد، از مولد خود قدمی فراتر نگذاشت. او از خانوادهٔ فقیری بود که چند صد سال پیش از تولد وی از اسکاتلند[۱] آمده بودند. مادر او از فرقهٔ پیتیست بود، این فرقهٔ مذهبی مانند فرقهٔ متودیست انگلیسی اسرار داشت که اصول و فروع دیانت باید بشدت و دقت تمام اجرا گردد. فیلسوف ما از بام تا شام در مذهب غوطه‌ور بود و این امر از یک طرف عکس‌العملی ایجاد کرد که وی در طی سنین کمال از رفتن به کلیسا خودداری نمود و از سوی دیگر اثر مبهم این پابستگی شدید آلمانی به مذهب تا آخر در او باقی ماند و هر چه به پیری نزدیک می‌شد میل شدیدی در خود احساس می‌کرد که خود ومردم دیگر اصول و مبانی ایمانی را که مادرش عمیقاً به وی تلقین کرده بود حفظ کنند.

ولی جوانی که در عصر فردریک و ولتر زندگی می‌کرد نمی‌توانست خود را از جریان شک و تردید عصر خویش برکنار سازد. کانت شدیداً تحت تأثیر کسانی بود که می‌خواست عقاید آنان را رد و باطل سازد و شاید بیشتر از همه دشمن سازگار او، هیوم، در وی تأثیر داشت. در آینده دربارهٔ این پدیدهٔ قابل توجه سخن خواهیم گفت که چگونه این فیلسوف بالاخره از تعصب و محافظه کاری دوران کهولت خود دست برداشت و به آزادیخواهی

مردانه‌ای قدم نهاد، تا آنجا که اگر شهرت و پیری او نمی‌بود ممکن بود که به شهادتش منجر شود. حتی در عین دورهٔ برگشت به دینش، با تکرار حیرت‌آوری صدای کانت دیگری را می‌شنویم که تقریباً شبیه ولتر است. به عقیدهٔ شوپنهاور «این یکی از محسنات عصر فردریک کبیر بود که شخصی مثل کانت توانست به ظهور رسد و به طبع کتاب «نقد عقل محض» جرئت ورزد. بندرت می‌توان استاد دانشگاهی را که از دولت مزد می‌گیرد پیدا کرد که تحت حکومتی به چنین اقدامی جرئت کند. در دورهٔ جانشین مستقیم این پادشاه بزرگ کانت مجبور شد که قول دهد دیگر کتابی منتشر نسازد.»[۷] برای تقدیر از چنین آزادی بود که کانت کتاب «نقد» را به تسلیتس وزیر تعلیمات روشنفکر و روشن‌بین فردریک اهدا کرد.

در ۱۷۵۵ کانت دانشیار دانشگاه کونیگسبرگ شد. پانزده سال در این شغل حقیر باقی بود؛ دو دفعه تقاضای استادی کرد و هر دو دفعه رد شد. بالاخره، در ۱۷۷۰، به مقام استادی منطق و فلسفهٔ مابعدطبیعی نایل آمد. پس از چند سال آزمایش در آموزگاری کتابی در علم تربیت نوشت؛ خود او دربارهٔ این کتاب می‌گفت که آن شامل بسیاری از اصول عالی است که هیچ کدام را خود او به کار نبسته است. با اینهمه در آموزگاری بهتر از نویسندگی بود و دو نسل دانشجو همواره او را دوست می‌داشتند. یکی از اصول عملی وی آن بود که به شاگردانی که دارای قوهٔ متوسط بودند بیشتر می‌پرداخت و می‌گفت تعلیم کودنان رنج بیهوده بردن است و تیزهوشان گلیم خود را می‌توانند از آب به‌در برند.

هیچکس انتظار نداشت که او جهانی را با ابداع طریقهٔ نوی در فلسفهٔ مابعدالطبیعه به حیرت اندازد. بالاترین هنری که از این استاد متواضع و فروتن انتظار می‌رفت آن بود که فقط فردی را دچار حیرت و شگفتی سازد. خود او نیز چنین انتظاری نداشت؛ در چهل و دو سالگی چنین نوشت: «از اینکه دوستدار فلسفهٔ مابعدالطبیعه هستم خوشوقتم؛ ولی محبوب من دربارهٔ من هنوز روش موافقی اظهار نکرده است.» در آن روزها از «گرداب بی‌پایان مابعدالطبیعه» سخن می‌گفت و آن را «یک بحر ظلمانی» می‌دانست که «نه کرانه‌ای دارد و نه در آن روشنی پدیدار است» و به همین جهت توفانهای فلسفی بسیار ایجاد کرده است.[۸] او حتی به حکمایی که سرگرم مابعدالطبیعه بودند حمله می‌کرد و می‌گفت آنها در برجهایی از امور نظری مسکن گزیده‌اند «جایی که معمولاً همیشه در معرض باد است.»[۹] او هرگز پیش‌بینی نمی‌کرد که خود او بزرگترین توفانهای فلسفی را ایجاد خواهد کرد.

در طی این سالهای آرام نظر او بیشتر به طبیعت معطوف بود تا به مابعدطبیعت. دربارهٔ سیارات، زلزله، آتش، باد، اثیر، آتشفشان، جغرافیا، علم زندگی مادی اقوام، و صدها امور مشابه آن که معمولاً تماسی با فلسفهٔ مابعدالطبیعه ندارند مطالبی می‌نوشت، در کتاب «نظریه

۷. «جهان همچون اراده و تصور»، چاپ لندن، ۱۸۸۳؛ ج ۲، ص ۱۳۳.
۸. پاولزن در کتاب «ایمانوئل کانت»؛ چاپ نیویورک، ۱۹۱۰؛ ص ۸۲.
۹. «همان کتاب»، ص ۵۶.

«دربارهٔ افلاک» (۱۷۵۵) نظریه ای شبیه فرضیهٔ سحابی لاپلاس اظهار می داشت و می‌خواست حرکت و بسط ستارگان را با اصول مکانیک تشریح کند. به عقیدهٔ کانت تمام سیارگان یا مسکون بوده اند و یا خواهند بود و آنهایی که فاصله شان از خورشید بیشتر است چون دوران نموشان طویلتر می‌باشد، شاید انواع موجودات با هوششان از آن کرهٔ زمین عالیتر باشد. درکتاب «انسانی شناسی» (که درسال ۱۷۹۸ ازدروسی که وقتی گفته بود جمع شده و به طبع رسیده است) امکان اینکه اصل انسان حیوان بوده به وسیلهٔ کانت تلقین می‌شود. کانت استدلال می‌کند که اگر در ادواری که انسان هنوز از حیوانات درنده در بیم و اضطراب می‌زیست کودک در هنگام تولد مثل امروز با قدرت تمام ناله و فریاد می‌کرد، از طرف درندگان به زودی محل او کشف می‌شد و طعمهٔ آنان می‌گشت، بنابراین، به احتمال قوی، انسان در ابتدای حال از آنچه امروز تحت تأثیر تمدن بدان رسیده است، تفاوت بسیار داشته است. سپس کانت به مهارت تمام به سخن خود ادامه می‌دهد: «اینکه طبیعت چگونه چنین پیشرفتی به وجود آورد و چه عللی او را بر این کار واداشت هنوز بر ما مجهول است. این ملاحظه ما را به راههای دور می‌کشاند و این فکر را القاء می‌کند که آیا تاریخ عصر ما با یک انقلاب طبیعی بزرگ به یک دورهٔ سومی مبدل نخواهد شد؟ دوره‌ای که در آن اعضای حرکت و لمس و گفتار یک اوران‌اوتان و یا یک شمپانزه به قالب و کالبد انسان تبدیل خواهد گشت و یک عضو مرکزی در آن برای قوهٔ مدرکه به وجود خواهد آمد و بتدریج تحت راهنمایی مؤسسات اجتماعی به پیشرفت خود ادامه خواهد داد.» آیا کانت بدین ترتیب خواسته است از راه احتیاط و به طور غیرمستقیم بیان کند که اصل انسان فعلی حیوان بوده است؟[۱۰]

بدین ترتیب این مرد سادهٔ کوچک‌اندام که قدش به زحمت به پنج پا می‌رسید به بُطء و کندی پیش می‌رفت و متواضع و خجل‌وار به راه خود ادامه می‌داد در حالی که در مغز خود تخم بزرگترین انقلاب فلسفهٔ جدید را می‌پروراند. یکی از نویسندگان شرح حال او می‌گوید که نظم زندگی کانت از باقاعده‌ترین فعلها باقاعده‌تر بود. هاینه می‌گوید: «بلند شدن او از خواب، قهوه خوردن، نوشتن، درس دادن، ناهار خوردن، قدم زدن او هر یک وقت معین داشت. هنگامی که کانت عصا به‌دست با کت خاکستری خود دم در ظاهر می‌شد و به سوی خیابان درختان زیزفون که اکنون به «گردشگاه فیلسوف» معروف است راه می‌افتاد، تمام همسایگان می‌دانستند که ساعت درست سه و نیم است. بدین ترتیب چند دفعه می‌رفت و بر می‌گشت و این کار در تمام فصول ادامه داشت و وقتی که هوا تیره بود و ابرها از نزول باران حکایت می‌کرد، خادم پیرش لامپه با دلسوزی از پشت سر وی به سنگینی و وقار راه می‌افتاد و چتر بزرگی همراه داشت که نشانه و رمز احتیاط و پیش‌بینی بود.»

۱۰. والیس در کتاب «کانت چنین اظهار می‌کند»؛ چاپ فیلادلفیا، ۱۸۸۲: ص ۱۱۵.

جسم او رنجور بود و به همین جهت خود او اقدامات بهداشتی مهمی دربارهٔ خود انجام می‌داد و فکر می‌کرد که بدون طبیب سالمتر خواهد زیست و بدین نحو هشتاد سال زندگی کرد. در هفتاد سالگی رساله‌ای نوشت به عنوان «دربارهٔ اینکه قدرت ذهن به نیروی اراده بر احساس مرض غالب می‌آید.» یکی از اصولی که دائماً مراعات می‌کرد این بود که همواره از دماغ نفس می‌کشید مخصوصاً در بیرون؛ و در فصل پاییز و بهار و زمستان به کسی اجازه نمی‌داد که در موقع گردش روزانه با او حرف بزند و می‌گفت سکوت بهتر از سرماخوردگی است. او فلسفه را در پوشیدن جوراب نیز مراعات می‌کرد، برای اینکه جوراب نیفتد بند آن‌را به فنری متصل کرده بود که آن فنر در جعبه‌ای کوچک در جیب شلوار او جا داشت.[۱۱] او دربارهٔ هر چیزی به دقت پیش از عمل فکر می‌کرد و بدین جهت در سرتاسر زندگی خود مجرد ماند و زن نگرفت. دو دفعه خواست ازدواج کند ولی چنان به تأمل ادامه داد که در اولین بار زن مورد پسند او به مرد بیباکتری شوهر کرد و در بار دوم پیش از آنکه به تفکرش خاتمه دهد زن مورد نظرش از کونیگسبرگ بیرون رفت. شاید مانند نیچه حس می‌کرد که زن شخص را از تعقیب راه فضیلت و تقوا باز می‌دارد؛ تالران می‌گفت «مردی که زن دارد به خاطر به دست آوردن پول از هیچ کاری سر باز نمی‌زند.» و کانت در بیست و دو سالگی با حرارت یک جوان نیرومند نوشته بود: «من راهی را که تصمیم گرفته‌ام بروم تعیین کرده‌ام؛ می‌خواهم در این راه قدم نهم و هیچ چیز نمی‌تواند مرا از آن بازدارد.»[۱۲]

بدین‌ترتیب در طی قریب پانزده سال در میان فقر و ظلمت به طرح و نوشتن و اصلاح اثر عظیم خود سرگرم بود و در سال ۱۷۸۱ در پنجاه و هفت سالگی آن‌را به اتمام رسانید. هیچکس بدین کندی پیشرفت نکرده است و نیز هیچ کتابی بدین‌گونه عالم فلسفه را زیر و رو نساخته است.

۳. نقد عقل محض[۱۳]

مقصود از این عنوان چیست؟ «نقد» به معنی عیبجویی و به اصطلاح معمول «انتقاد»

۱۱. مقدمه به «نقد عقل عملی»؛ چاپ لندن، ۱۹۰۹؛ ص
۱۲. والیس، ص ۱۰۰.

۱۳. می‌خواهیم چند کلمه‌ای در خصوص کتبی که برای درک کانت باید خواند بگوییم. برای مبتدی کتب خود کانت سخت دشوار است زیرا در لفافه‌ای از اصطلاحات عجیب و مغلق پیچیده است (به همین جهت در این فصل نقل مستقیم از اقوال او خیلی کم صورت گرفته است). شاید آسانترین آنها مقدمهٔ کتاب «کانت» تألیف والیس است که در مجله Blackwood Philosophical Classics چاپ شده است. کتاب پاولزن به نام «ایمانوئل کانت» سنگینتر و بالاتر است. «ایمانوئل کانت» تألیف چیمبرلن (در دو جلد، چاپ نیویورک، ۱۹۱۴) جالب است، امّا بی‌نظم است و پر از استطرادات است. در کتاب «جهان همچون اراده و تصور» تألیف شوپنهاور انتقاد خوبی دربارهٔ کانت می‌توان یافت (ج ۲، صص ۱۵۹ـ ۱) ولی باید دقت و احتیاط کرد.

نیست، بلکه به معنی تجزیه و تحلیلی است برای سنجش و تمییز؛ کانت به «عقل محض» حمله نکرده است مگر در آخر کار برای تعیین حدود آن. کانت امیدوار بود که حدود امکانات عقل را نشان دهد و آن‌را از معلومات غیرمحض و غیرخالص که از راه حواس حاصل شده و تغییر شکل داده است جدا سازد و بالا تر قرار دهد. زیرا «عقل محض» عبارت است از معلوماتی که از راه حواس حاصل نمی‌گردد، بلکه از هر حس و تجربه‌ای مستقل است و مربوط به طبیعت و فطرت و ساختمان ذهن ماست.

در آغاز کار، کانت با لاک و مکتب انگلیسی به مبارزه بر می‌خیزد: همهٔ معلومات ما از راه حس نیست. هیوم خیال می‌کرد که عدم روح را ثابت و مدلل داشته است و می‌گفت اذهان ما چیزی جز تتابع و تداعی افکار و صور نیست و آنچه را ما یقین می‌پنداریم مظنونات و احتمالا تی است که همواره در خطر و معرض بطلان است.

و به قول ابوالعلاء*:

اما الیقین فلا یقین و انما   اقصی اجتهادی ان اظن واحدسا

کانت می‌گفت این استنباطات غلط نتیجهٔ مقدمات غلط است: شما تأکید می‌کنید که تمام معلومات ما از راه حواس «جدا و منفصل از هم» به دست می‌آید؛ طبیعی است که از چنین اموری ضرورت و لزوم درک نمی‌شود و نتایج لایتغیری که با یقین ابدی همراه باشد از آن حاصل نمی‌شود؛ در این صورت طبیعی است که شما نباید انتظار «رؤیت» روح خود را داشته باشید حتی با دیدهٔ باطن. قبول می‌کنیم که اگر تمام معلومات از راه حواس و عالم خارج، که چیزی از نظم و ترتیب از آن مفهوم نمی‌شود، حاصل گردد یقین مطلق غیرممکن خواهد بود. ولی اگر معلوماتی داشته باشیم که از حس و تجربه مستقل و صحت آن پیش از هر تجربه و آزمایشی قطعی و یقینی باشد (به اصطلاح «معلومات قبلی») چه خواهید گفت؟ در این صورت حقیقت مطلق و علم مطلق ممکن خواهد بود، چنین نیست؟ آیا چنین معلوماتی وجود دارد؟ مسئله‌ای که نقد نخستین طرح می‌کند همین است. «سؤال من این است: اگر مادّه و مساعدت تجربه از میان برود، با عقل چه کاری خواهیم توانست انجام دهیم.»[14] بنابراین، «نقد» تشریح وآزمایش فکروکشف مبدأوتحول مدرکات وتجزیه و تحلیل ترکیب ذهن است. به عقیدهٔ کانت تمام فلسفه همین است. «هدف عمدهٔ من در این کتاب این است که به سرحد کمال برسم و به جرئت می‌توانم ادعا کنم که هیچ مسئلهٔ فلسفی نیست که در اینجا حل نشده است و یا لااقل کلید آن به دست داده نشده است.»[15] «بنایی ساخته ام که ازروی ومفرغ بادوامتراست.»** باچنین تفاخری طبیعت ما رابه ابداع

* شعر ابوالعلاء به جهت مناسبت از طرف مترجم الحاق شد.

۱۴. دیباچهٔ «نقد عقل محض»، ص xxiv.

۱۵. همان جا، ص xxiii.

←

تشویق می‌کند.

«نقد» یک دفعه وارد مطلب می شود. تجربه به هیچ وجه تنها راه درک وعلم نیست. تجربه فقط ما را «به آنچه هست» راهنمایی می‌کند نه به آنچه «باید باشد» و «جز آن نمی‌تواند باشد». بنابراین از تجربه حقایق کلی به دست نمی‌آید؛ عقل ما که مخصوصاً تشنهٔ چنین حقایقی است از تجربه تشویق و تحریک می‌شود ولی قانع نمی‌گردد. حقایق کلی که همچنین متصف به ضرورت ذاتی هستند باید از تجربه مستقل و فی‌نفسه و بالذات قطعی و یقینی و صریح باشند.»[۱۶] یعنی حقایق بدون نظر و توجه به تجربیات بعدی ما واقعیت دارند و حتی این واقعیت باید پیش از تجربه و «به‌نحواوّلی» هم وجود داشته باشد. «ریاضیات برهان و نمونهٔ عالی است از اینکه تا چه اندازه ما می‌توانیم معلومات مستقل از تجربه به دست آوریم.»[۱۷] معلومات ریاضی ضروری و قطعی است و نمی‌توانیم قبول کنیم که تجربیات آینده بطلان آن‌را ثابت خواهد کرد. می‌توانیم معتقد باشیم که آفتاب ممکن است فردا از مغرب طلوع کند یا روزی آتش هیزم را مانند پنبهٔ کوهی نسوزاند؛ اما هرگز نمی‌توانیم تصور کنیم که حاصل ضرب دو در دو عددی غیر از چهار باشد. صحت این حقایق جلوتر از تجربه است و اصلاً چه در گذشته و چه در حال و آینده ربطی به تجربه ندارد. بنابراین ریاضیات حقایق ضروری و مطلق هستند و به هیچ‌وجه نمی‌توان تصور کرد که روزی این حقایق مبدل به اوهام شوند. این صفت و خاصیت اطلاق و ضرورت از کجا حاصل می‌شود؟ مسلم است که از تجربه حاصل نمی‌گردد؛ زیرا تجربه چیزی جز محسوسات و حوادث منفصل و مجزّا از هم به دست نمی‌دهد و ممکن است روزی توالی این حوادث به‌هم بخورد.[۱۸] صفت ضرورت در این حقایق مربوط به ساختمان ذاتی ذهن ماست و مربوط به عمل طبیعی و ناگزیری است که اذهان ما باید انجام دهند. زیرا ذهن انسانی به منزلهٔ موم سادهٔ نقش‌پذیری نیست که حوادث و تجربیات و محسوسات به دلخواه و هوس خود در آن اثر خود را ترسیم کنند (رأی اصلی کانت همین است) و نیز ذهن نام انتزاعی سلسلهٔ افکار و حالات دِماغی نمی‌باشد. ذهن عضو و عامل فعالی است که محسوسات را با هم وفق می‌دهد

** *Exegi monumentum aere perennius* [این شعر از هوراس است؛ چون از سه منظومهٔ اوّلی خود فارغ شد برای اینکه نشان دهد کتاب و منظومهٔ او جاودانی خواهد بود این شعر را در آغاز آخرین منظومهٔ کتاب سوّم خود سرود. شعر هوراس شخص را به یاد اشعار بلند و بسیار مشهور فردوسی می اندازد:

پی افکندم از نظم کاخی بلند — که از باد و باران نیابد گزند

نمیرم ازین پس که من زنده‌ام — که تخم سخن را پراکنده‌ام

-م.]

۱۶. «نقد عقل محض»، ص ۱. ۱۷. «همان کتاب»، ص ٤. ۱۸. پیروان اصالت تجربهٔ بنیادی از قبیل جیمز و دیوئی و غیره در این بحث وارد می‌شوند و برخلاف هیوم و کانت، اظهارنظر می‌کنند که تجربه هم روابط و نسب و تتابع را به‌دست می‌دهد و هم نفس محسوسات و حوادث را.

و به قالب صور در می‌آورد و کثرات درهم و برهمی را که از تجربه حاصل می‌شود به وحدت منظم فکر و اندیشه مبدل می‌سازد.

ولی چگونه این کار را انجام می‌دهد؟

الف. آن‌سوی محسوس

کوشش بـرای پاسخ دادن بـه این سؤال و تحقیق در بنای داخلی ذهن یا قوانین فطری فکر همان است که کانت «فلسفهٔ متعالی» می‌نامد. زیرا این مسئله ماورای حس و تجربه و پیش از آنهاست. «مقصود من از علم «آن‌سوی حس» علمی است که با اشیاء خارجی چندان سر و کاری ندارد و بیشتر به مفاهیم قبلی این اشیاء که در اذهان ماست اشتغال دارد.»[۱۹] ــ یعنی با انحاء و طرقی که ما تجربیات خود را به وسیلهٔ آن به علم تبدیل می‌کنیم. برای تبدیل مواد خام محسوسات به محصول پخته و رسیدهٔ فکر دو درجه یا دو مرتبه موجود است. در درجهٔ اول برای هماهنگ ساختن و تطبیق محسوسات باید صور مدرکات را به آنها پوشانید و این صور عبارتند از زمان و مکان. در درجه یا مرتبهٔ دوم باید به مدرکاتی که بدین نحو به دست آمده‌اند لباس مفاهیم یا «مقولات» فکر را پوشاند. مقصود کانت از کلمه esthetic معنی اصلی و لغوی آن است که متضمن معنی حس و احساس است و به همین جهت تحقیق در نخستین درجه را «آن‌سوی حسّ» می‌نامد. کلمهٔ «منطق» را به معنی «علم فکر و اندیشه» استعمال می‌کند و تحقیق در دومین درجه را «منطق متعالی» می‌نامد. این است آن کلمات وحشتزایی که در طی استدلالات او معانی واقعی خود را می‌دهد و با رسیدن به کُنه معانی آن، راه فهم فلسفهٔ کانت تا اندازه‌ای روشن می‌گردد.

حال ببینیم مقصود از محسوسات و مدرکات چیست؟ و چگونه ذهن، اولی را به دومی تبدیل می‌کند؟ هر محسوسی (یا احساسی) بذاته عبارت است از آگاهی از یک محرک خارجی؛ طعمی در زبان و بویی در دماغ و صدایی در گوش و حرارتی در پوست و نوری بر روی شبکهٔ چشم و فشاری بر انگشتان حس می‌کنیم: اینهمه مبادی خام و نارس تجربه است و همان است که بچه در نخستین روزهای پیدایش حیات ذهنی حس می‌کند ولی نمی‌توان آن‌را «درک» یا «علم» نامید. فرض می‌کنیم این محسوسات مختلف هر شئ واحد در قالب زمان و مکان جمع شود ــ مثلاً در سیب ــ بویی که در دماغ بود با نور چشم و طعم زبان و فشار خبردهنده از شکل دست و انگشتان با هم متحد و در این شئ جمع شوند: در این حال تنها آگاهی از یک محرک نیست بلکه در آن «یک ادراک» وجود دارد. حس به مرحلهٔ ادراک و علم پا نهاده است.

حال ببینیم این عبور از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر و این اجتماع دور یک شئ خود به

۱۹. «نقد عقل محض»، ص ۱۰.

خود انجام می‌گیرد؟ آیا محسوسات به خودی خود و بالطبیعه دور هم جمع شده و مرتب گشته تبدیل به ادراک می‌شوند؟ لاک و هیوم می‌گویند، آری؛ کانت می‌گوید، نه.

زیرا این محسوسات مختلف از طرق مختلف حواس و هزاران عصب که از مجاری پوست و چشم و گوش و زبان به مغز منتهی می‌شود به ما می‌رسد و چه غوغایی از این قاصدان متعدد که در دهلیز دماغ جمع شده‌اند و هر کدام خبری دارند بر پا می‌گردد! جای تعجب نیست که افلاطون از «غوغا و هرج و مرج حواس» سخن می‌راند. اگر اینها را به حال خود بگذارند، در همان هرج و مرج و بی‌نظمی خود می‌مانند و به صورت یک کثرت نامرتب ناتوانی در می‌آیند تا آنکه کسی آنها را برای مقصود و هدف و قدرت معینی مرتب سازد. آیا اخبار و پیامهایی که از میدانهای مختلف جنگ برای فرمانده کل می‌رسد، می‌تواند به سهولت و خود به خود دور هم جمع شوند و به شکل یک درک واحد و یک فرمان درآیند؟ نه؛ این گروه را فرماندهی لازم است یعنی یک قدرت تطبیق‌دهنده و سوق‌دهنده که کارش تنها «گرفتن» نیست بلکه عمل اصلیش اخذ اجزاء محسوسات و تبدیل آن به مدرکات است.

نخست باید بدانیم که تمام پیامهای وارد به ذهن قبول نمی‌شود؛ توفانی از محرکات در انتهای اعصاب ما قرار دارد که می‌خواهد ما را از آنچه در عالم خارج می‌گذرد خبردار سازد. همهٔ این پیامها پذیرفته نمی‌شود بلکه از میان آن، پیامهایی تبدیل به مدرکات می‌گردد که با غرض فعلی ما سازگار باشد؛ یا آن اعلامهای شتاب‌آمیز خطر برای ما می‌رسد که با وضع فعلی ما متناسب است. ساعت همیشه «تیک تاک» می‌کند ولی ما همیشه آن را نمی‌شنویم، وقتی می‌شنویم که غرض و هدف ما اقتضا کند و البته در این وقت صدای آن شدیدتر از قبل نیست. مادری که در کنار گهوارهٔ کودک خود به خواب رفته است از سر و صدایی که دور و بر اوست بی‌خبر است؛ اما اگر کودک کوچکترین حرکتی کند مادر مانند شناگری که از میان امواج سر در می‌آورد، از خواب سنگین بر می‌خیزد. اگر مقصود و هدف ما جمع باشد «دو و سه» محرکی است که نتیجهٔ آن «پنج» است و اگر مقصود ضرب است همان محرک «دو و سه» نتیجه «شش» خواهد داد. اشتراک و تداعی حواس تنها در اتصال زمانی و مکانی یا در شباهت یا در نوی یا در تکرار و شدت تجربه نیست، بلکه بالاتر از همه در مقصد و غرض ذهن است. محسوسات و تصورات مثل خادمان گوش به فرمان ایستاده‌اند و فقط هنگامی می‌آیند که ما به احضار آنان ضرورتی احساس کنیم. در اینجا عاملی هست که آنان را انتخاب می‌کند و در پی مقاصد معینی می‌فرستد، این عامل رئیس و مخدوم آنهاست. بجز محسوسات و تصورات چیز دیگری به نام «ذهن» وجود دارد.

این عامل انتخاب و تطبیق به عقیدهٔ کانت برای طبقه‌بندی مواد عرضه شده دو روش ساده به کار می‌برد و آن مکان و زمان است ــ یک فرمانده کل پیامهایی را که به او می‌رسد بر طبق امکنه‌ای که این پیامها از آن رسیده و بر طبق زمانی که در آن نوشته شده است

دسته‌بندی می‌کند تا همه را تحت ترتیب و دستگاه معینی درآورد؛ همین‌طور ذهن محسوسات را در دایرهٔ زمان و مکان در می‌آورد و برای هر کدام مکان مخصوص و زمان مخصوص تخصیص می‌دهد. مکان و زمان چیزی نیست که از خارج گرفته می‌شود بلکه وجوه و حالات ادراک است تا به محسوسات معنی بخشد؛ زمان و مکان عوامل ادراک است.

زمان و مکان «اوّلی» می‌باشند؛ زیرا شرایط ضمنی و قبلی هر تجربه‌ای هستند. بدون آن دو، محسوسات هرگز به مدرکات مبدل نمی‌شود. اوّلی هستند برای آنکه نمی‌توانیم تصور کنیم که در آینده تجربه‌ای بدون فرض زمان و مکان صورت خواهد گرفت. چون اوّلی هستند، قوانین آنها، که همان قوانین ریاضی می‌باشد، نیز «اوّلی» است یعنی ابدالدهر ضروری و مطلق است. نه‌تنها محتمل است بلکه قطعی و یقین است که هرگز در آینده خطی بجز خط مستقیم اقصر فاصلهٔ میان دو نقطه نخواهد بود. بالاخره ریاضیات از دست تشکیک مخرب هیوم خلاص شد.

آیا بدین‌گونه می‌توان تمام علوم را نجات داد؟ آری، در صورتی که قانون اصلی این علوم یعنی قانون علیت را (یعنی علت معین همواره معلول معینی را در پی دارد) مانند زمان و مکان بتوان چنان در هر قسمتی اجرا نمود که هیچ تجربهٔ آینده‌ای نتواند آن‌را نقض و باطل سازد. آیا علیت هم از اوّلی می‌باشد، یعنی از احوال و شرایط ضروری هر فکر و اندیشه‌ای است؟

ب. تحلیل متعالی

بدین ترتیب از میدان وسیع مدرکات و محسوسات به دهلیز تنگ و تاریک فکر و اندیشه قدم می‌نهیم؛ از «آن‌سوی حسّ» به «منطق متعالی» می‌رسیم. اکنون باید آن قسمت از عناصر فکر و اندیشه را ذکر و تحلیل کنیم که ذهن آنها را بر مدرکات داده است و این عطیه بیشتر از آن چیزی است که مدرکات به ذهن داده است؛ اینها به منزلهٔ اهرمی است که ادراکات حاصله از اشیاء را به درجهٔ مفاهیم نسب و اضافات و توالی و اصول و قواعد بالا می‌برد؛ اینها آلات و ابزار ذهن است که تجارب و آزمایشها را تصفیه می‌کند و به صورت علم در می‌آورد. همچنانکه مدرکات به محسوسات حاصل از اشیاء صورت زمان و مکان می‌دهند، مفاهیم نیز به مدرکات (اشیاء و حوادث) صورت علیت، وحدت، تضایف، ضرورت، و امکان، و غیر آن‌را می‌دهند؛ مدرکات به قالب این «مقولات» در می‌آیند و بر طبق آن طبقه‌بندی می‌شوند و به شکل مفاهیم منظم فکر در می‌آیند. اینها جوهر و خاصیت اصلی ذهن می‌باشد؛ ذهن تنظیم و تنسیق تجربیات و آزمایشهاست.

اکنون فعالیتهای این ذهن را در نظر بیاورید و ببینید که با اینهمه چگونه لاک و هیوم آن‌را به منزلهٔ مومی می‌دانستند که حواس و تجربیات نقش خود را بر آن می‌نگارند. دستگاه

فکر ارسطو را مثلاً ملاحظه کنید؛ آیا می‌توانید تصور کنید که این مواد عظیم جهانی منظم و مرتب خود به خود در ذهن او از صورت مواد پراکنده و درهم و برهم بیرون آمده به شکل این نظم و ترتیب درآمده بود؟ این فیشهای فهرست کتابخانه را که به شکل شگفت‌انگیزی برای استفادهٔ مردم از روی حروف الفبا منظم و مرتب شده در نظر آورید بعد فرض کنید که تمام این فیشها بر سطح تالار کتابخانه بریزد و کاملاً درهم و برهم شود: آیا می‌توانید تصور کنید که این فیشها دوباره مانند آنچه در داستان مونشهاوزن* می‌خوانیم خود به خود دور هم جمع می‌شود و بعد به ترتیب حروف الفبا مرتب می‌شود و توی جعبه‌ها می‌رود و هر جعبه نیز به ترتیب در جای مخصوص خود قرار می‌گیرد، تا آنکه دوباره مراجعین کتابخانه به سهولت کتاب مورد نظر را دریابند؟ واقعاً این شکاکان چه داستانهای معجزه‌آسایی برای ما نقل می‌کنند!

حواس محرکات نامنظم و غیرمرتب هستند؛ مدرکات محسوسات منظم و مفاهیم مدرکات منظم می‌باشند، علم، اطلاعات نظم‌یافته و حکمت زندگی عملی نظم‌یافته‌ای است: هر یک از اینها درجهٔ بالاتری از نظم و توالی و وحدت را نشان می‌دهد. این تقارن و توالی و وحدت از کجا می‌آید؟ از راه خود اشیاء دست نمی‌دهد، زیرا ما اشیاء را از راه حواس درک می‌کنیم و این حواس یا محسوسات از هزاران راه مختلف با یک کثرت درهم و برهمی به ما می‌رسند؛ ما این بی‌نظمی گیج‌کننده را بر طبق اغراض و مقاصد خود منظم می‌سازیم، پشت سر هم قرار می‌دهیم و به آنها وحدت می‌بخشیم؛ پس ما و ذهن ما و شخصیت ما بر این دریای پرهرج و مرج پرتو نظم و ترتیب را می‌افکنیم. لاک اشتباه می‌کرد که می‌گفت: «در ذهن چیزی جز آنچه در حواس است وجود ندارد»؛ لایب‌نیتز حق داشت که می‌گفت: «در ذهن چیزی وجود ندارد جز خود ذهن.» کانت می‌گوید: «مدرکات بدون مفاهیم کورند.» اگر مدرکات به خودی خود به فکر منظم تبدیل شوند، اگر ذهن عامل فعالی در تنظیم و ترتیب این هرج و مرج و اغتشاش نباشد، چطور می‌توان تصور کرد که دو تن تجربیات واحدی داشته باشند ولی یکی متوسط باشد و دیگری این تجربیات را با فعالیت خستگی‌ناپذیر ذهن به روشنایی حکمت و منطق عالی حقیقت مبدل سازد؟

پس جهان منظم است، نه به خودی خود، بلکه برای آنکه فکری که آن‌را درک می‌کند نظم‌دهنده است و در مرتبهٔ اول این تجربیات را چنان طبقه‌بندی می‌کند که بالاخره آن‌را به شکل علم و فلسفه در می‌آورد. پس اصول و قوانین فکر، اصول و قوانین اشیاء هم هست، زیرا ما اشیاء را از راه فکر درک می‌کنیم و فکر خود باید از این اصول و قوانین پیروی کند تا آنجا که بالاخره هر دو با هم متحد شود؛ در حقیقت چنانکه هگل گفته است، قوانین منطق

* مونشهاوزن (کارل فریدریش هیرونیموس) (۱۷۹۷ ـ ۱۷۲۰) یکی از فرماندهان آلمانی بود که لاف و گزافهای باورنکردنی او معروف است.ـم.

و قوانین طبیعت یکی است و منطق و فلسفه درهم آمیخته اند.

اصول کلی هر علم ضروری است برای آنکه این اصول قوانین نهایی فکر می‌باشند و این قوانین نهایی در گذشته و حال و استقبال، شرایط ضمنی و قبلی هر تجربه‌ای می‌باشد. علم مطلق است و حقیقت ابدی است.

ج. جدال متعالی

بـا اینهمـه، ایـن یقین و اطلاق در بالاترین تعمیمات منطق و علم، بر خلاف عقیدهٔ عموم، محدود و نسبی است؛ دقیقاً به حدود تجربیات فعلی محدود است و نیز دقیقاً به نسبت طرز و حال تجربهٔ بشری است. زیرا اگر تحلیلی که کردیم درست باشد، جهان به منزلهٔ یک محصول و ساختمان و می‌توان گفت متاع تولید شده‌ای است که ذهن ما در تولید و ابداع آن بیشتر از محرکات خارجی سهیم است (چنانکه من باب مثال ما این میز را مدور درک می‌کنیم در حالی که به حواس ما مانند بیضی ظاهر شده است). آنچه ما از شیئی و موضوعی درک می‌کنیم یک پدیده یا ظاهری است که محتملاً با ترکیب واقعی خارجی آن (پیش از آنکه به ذهن ما ظاهر شود) خیلی اختلاف دارد؛ ما نمی‌توانیم درک کنیم که اصل این شیْ چه بوده است؛ شیء فی‌نفسه می‌تواند موضوع فکر و استدلال ما قرار گیرد (شیء فی‌نفسه را کانت «نومنون»* می‌نامد) ولیّ قابل تجربه نیست، زیرا در حین تجربه در حال عبور از مجاری حواس و فکر ما تغییر شکل می‌دهد. «شیء فی‌نفسه و مستقل از حاسه و درک ما کاملاً مجهول خواهد ماند. ما از این اشیاء چیزی نمی‌فهمیم جز نحوه و طرز ادراکی که از آن داریم، این نحوه و طرز ادراک خاص ماست و برای موجودات ذی‌حس دیگر ضروری نیست ولی بدون شک برای همهٔ انسانها ضروری است.»[۲۰] ماه بدان گونه که ما می‌بینیم دسته‌ای از محسوسات است (و هیوم هم چنین می‌گفت) ولی ذهن طبیعی مخصوص ما این محسوسات را به مدرکات و این مدرکات را به مفاهیم و صور تبدیل کرده است (هیوم این را نگفته بود)؛ نتیجه آنکه، ماه برای ما فقط صور و مفهوم ذهنی ماست.[۲۱]

کانت هرگز در وجود ماده و جهان خارج شک نکرده است؛ ولی اضافه می‌کند که ما از این جهان خارج چیزی به یقین نمی‌دانیم و فقط آنچه به یقین می‌دانیم وجود آن است. معلومات تفصیلی ما دربارهٔ ظواهر و پدیده‌های آن است یعنی احساسی که از آن می‌کنیم. بر خلاف تصور و پندار عامه، معنی ایدئالیسم و اصالت معنی آن نیست که چیزی جز تصورکننده وجود ندارد؛ بلکه معنی آن این است که قسمت اعظم هر شیْ مخلوق شکل

* noumenon، که در اصطلاح افلاطون به معنی «معقول غیرمحسوس» است.ــم.

۲۰. «نقد»، ص ۳۷؛ اگر کانت بند آخر را نیفزوده بود، استدلال او دربارهٔ ضرورت علم از ارزش می‌افتاد.

۲۱. جان استوارت میل با تمام تمایلی که به اصالت واقع (رئالیسم) دارد، بالأخره مجبور می‌شود که ماده را چنین تعریف کند: «آنچه دائماً در حدود امکان و قدرت حواس است.»

درک و فهم ماست؛ ما شیء مبدل به صورت را درک می‌کنیم، اما اینکه پیش از این تبدیل چه بوده است از قدرت درک ما خارج است. علم، زودباور است و خیال می‌کند که با اشیاء فی‌نفسه و حقیقت کامل و دست نخوردهٔ خارجی آنها سر و کار دارد؛ فلسفه کمی بیشتر از معمول سوفسطایی است و می‌گوید که تمام مواد علوم محسوسات و مدرکات و مفاهیم اشیاء است نه خود اشیاء. شوپنهاور می‌گوید: «بزرگترین ارزش کانت در آن است که وی «شیء فی‌نفسه» را از پدیده و ظواهر تشخیص و تمییز داد.»[۲۲]

نتیجه این می‌شود که هر اقدامی که دین یا علم در گفتن حقایق و واقعیات نهایی و قطعی به عمل آورند، فقط جزو فرضیات محسوب خواهد شد؛ «فهم در ماورای حدود محسوسات نمی‌تواند قدم نهد.»[۲۳] این علمی که می‌خواهد در ماورای محسوس قدم نهد دچار تناقضات خواهد شد و این فلسفه و علم کلامی که می‌خواهد بالاتر از عالم حس بپرد گرفتار استدلالات و قیاسات غلط خواهد گردید، «جدال متعالی» وظیفهٔ ترسناکی دارد و آن اینکه این «عقل» را که می‌خواهد از بن‌بست و حصار محسوسات و ظواهر به عالم مجهول امور و اشیاء واقعی و فی‌نفسه برسد بیازماید و ارزش و حدود توانایی آن‌را تعیین کند.

از سعی و کوشش علم در تجاوز از حد تجربه تناقضاتی پیش می‌آید: این تناقضات قیاسات ذوالحدین یا بن‌بستهای عقلی هستند که به نتیجه‌ای منتهی نمی‌گردند. مثلاً اگر علم بخواهد بداند که آیا جهان متناهی یا نامتناهی است، فکر برخلاف هر دو طرف مسئله قیام می‌کند: اگر بگوییم متناهی است، در ماورای حدود آن باز چیزی فراتر می‌توانیم تصور کنیم؛ اگر بگوییم نامتناهی است، باز برخلاف آن می‌توان ادله‌ای اقامه کرد. مثال دیگر: آیا جهان آغاز زمانی دارد یا نه؟ ازلیت زمان برای ما قابل درک و تصور نیست ولی از طرف دیگر هر آنی در زمان گذشته مسبوق به آن دیگری است و جز این نمی‌توانیم تصور کنیم. مثال دیگر: آیا سلسلهٔ علل منتهی به یک علت‌العلل یا علت اولی می‌شود یا نه؟ آری، زیرا تسلسل باطل است؛ نه، زیرا علتی که معلول نباشد قابل تصور نیست. آیا در این دهلیز پرپیچ و خم اندیشه راه خروجی می‌توان یافت؟ کانت می‌گوید آری می‌توان یافت، در صورتی که بدانیم زمان و مکان و علیت حالات ادراکات و مفاهیم هستند و تار و پود هر تجربه‌ای را تشکیل می‌دهند و از این‌رو شرایط ضمنی آن می‌باشند؛ این تناقضات از آن ناشی است که ما می‌پنداریم زمان و مکان و علت اشیاء خارجی مستقل از ادراک است. ما هیچ تجربه‌ای نمی‌توانیم بکنیم مگر آنکه آن‌را با اصطلاحات زمان و مکان و علیت تعبیر نماییم ولی اگر فراموش کنیم که اینها اشیاء واقعی نیستند و فقط وجوه و حالات تعبیر و ادراکند، به حکمت و فلسفه دست نخواهیم یافت.

همچنین است استدلالات غلطی که در کلام و فلسفهٔ الاهی «عقلانی» به آن

۲۲. «جهان همچون اراده و تصور»: ج ۲؛ ص ۷.   ۲۳. «نقد»، ص ۲۱۵.

بر می‌خوریم؛ اینها می‌خواهند به وسیلهٔ عقل نظری ثابت کنند که روح جوهری مجرد و فناناپذیر است و انسان مختار است و ارادهٔ او از قید قانون علت و معلول آزاد، و «واجب‌الوجودی» به نام خدا، که ماقبل هر حقیقتی است، وجود دارد. جدال متعالی باید به فلسفهٔ الاهی یادآوری کند که جوهر و علیت و وجوب مقولات نهایی هستند یعنی فقط وجوه و حالات طبقه‌بندی و تنظیم محسوساتند که به وسیلهٔ ذهن انجام می‌شود و فقط دربارهٔ ظواهر و پدیده‌هایی که به ذهن ما وارد می‌شوند قابل استعمال می‌باشند؛ این مفاهیم دربارهٔ امور فی‌نفسه جهان (که فقط حدسی و استنباطی هستند) قابل استعمال نیست، این نمی‌تواند به وسیلهٔ عقل نظری اثبات شود.

نقد نخستین بدین ترتیب پایان می‌پذیرد، می‌توانیم تصور کنیم که دیوید هیوم، که خود مانند کانت مهیب و وحشتناک بود، چگونه به نتایج حاصل از فلسفهٔ او خواهد خندید. این کتاب سنگین مهیب هشتصد صفحه‌ای با اصطلاحات پیچیده و مغلق خود می‌خواهد مسائل فلسفی را حل کند و در ضمن مطلق بودن علم و حقیقت اساسی مذهب را ثابت نماید. ولی ببینیم در حقیقت چه کار انجام داده است؟ عالم زودباور علم و دانش را زیر و رو ساخته و دامنهٔ فعالیت آن‌را محدود کرده است به عالمی که به اقرار خود فقط ظواهر است و در ماورای آن فقط تناقضات مضحک وجود دارد؛ «نجات» علم بدین ترتیب صورت گرفته است! بیشتر صفحات پر سر و صدا و جالب کتاب مصروف اثبات این مطلب است که موضوعات دینی از قبیل بقای روح و وجود خداوند بخشندهٔ مهربان را نمی‌توان از راه عقل ثابت کرد. این است معنی «نجات» مذهب! جای شگفتی نیست که کشیشان آلمانی که از این نتایج سخت برآشفته بودند برای انتقام به سگان خود نام ایمانوئل کانت نهاده بودند.[۲۴]

و نیز جای تعجب نیست که هاینه این استاد کوچک دانشگاه کونیگسبرگ را با روبسپیر مهیب مقایسه می‌کند؛ روبسپیر فقط یک شاه و چند هزار فرانسوی را کشت، یک آلمانی می‌تواند از آن درگذرد؛ ولی کانت به قول هاینه خدا و در ضمن آن عالیترین استدلالات فلسفهٔ کلام را کشته است. «چه اختلاف و تفاوت بارزی بین ظاهر آرام این فیلسوف با افکار مخرب جهان برهم‌زن او وجود دارد! اگر همشهریان او در کونیگسبرگ معانی افکار و سخنان او را درک می‌کردند در برابر این فیلسوف بیشتر حالت رعب و وحشت آمیخته به احترام را می‌گرفتند، همان حالتی که در برابر یک دژخیم می‌گیرند؛ درصورتی که دژخیم فقط انسانها را می‌کشد. ولی همشهریان سادهٔ او فقط به او به نظر استاد دانشگاه می‌نگریستند و هنگامی که در ساعت معین به گردش می‌رفت دوستانه و با تعظیم به او سلام

۲۴. والیس، ص ۸۲.

می‌نمودند و بعد ساعت خود را میزان می‌کردند.»[۲۵]
این کاریکاتور است یا وحی و الهام؟

۴. نقد عقل عملی

حال که نمی‌توان دین را بر پایهٔ علم و الاهیات اساس نهاد، پس بر چه پایه‌ای باید نهاد؟ باید بر پایهٔ اخلاق گذاشت. پایهٔ الاهیات سخت متزلزل است؛ بهتر آن است که از آن چشم بپوشیم و بلکه از بیخ و بن براندازیم؛ دین و ایمان باید ماورای قلمرو عقل باشد. ولی اصول اخلاقی دین باید مطلق بوده پابستهٔ مسائل قابل اعتراض حس و تجربه یا استنباطات موقتی نباشد و مزج و اختلاط با عقل ضعیف تباهش نساخته باشد؛ باید از نفس باطن به وسیلهٔ شهود و درک مستقیم یا علم حضوری حاصل گردد. باید یک اخلاق عام و ضروری پیدا کنیم؛ یعنی باید برای اخلاق «اصول اولیّه» پیدا کرد که مانند اصول ریاضی متقن و مطلق باشد. باید نشان دهیم که «عقل محض می‌تواند عملی باشد؛ یعنی می‌تواند بنفسه ارادهٔ مستقل از هر تجربه‌ای را تعیین کند.»[۲۶] باید ثابت کنیم که حس اخلاقی باطنی است و مولود تجربه و آزمایش نیست. آن امر اخلاقی که می‌خواهیم مذهب را بر آن استوار کنیم باید امر مطلق غیرمشروط باشد.

شگفت‌آورترین حقیقت تمام تجربیات ما احساس اخلاقی است، احساسی که در برابر هر عملی نمی‌تواند از حکم به نیکی یا بدی آن خودداری کند. ما می‌توانیم تسلیم بشویم ولی احساس اخلاقی تسلیم نمی‌شود. «هر بامداد طرحی عاقلانه می‌افکنیم ولی شامگاهان مرتکب اعمال احمقانه می‌شویم؛»[۲۷] با اینهمه می‌دانیم که این کار احمقانه است و از نو تصمیم می‌گیریم. پس آنچه تلخی پشیمانی را بار می‌آورد و ما را به تصمیم نو بر می‌انگیزد چیست؟ این همان امر صریح مطلقی است که در اندرون ماست، همان فرمان وجدان است که تابع هیچ چیز دیگر نیست؛ این فرمان می‌گوید: «چنان عمل کن که گویی دستور عمل تو به فرمان اراده یک قانون کلی در طبیعت خواهد شد.»[۲۸] ما از راه احساس شهودی مستقیم خویش (نه از راه استدلال و قیاس) می‌دانیم که باید از اعمالی که در صورت تعمیم و انتشار زندگی اجتماعی را غیرممکن می‌سازد خودداری کنیم. می‌خواهیم با یک دروغ از ایفای قول و پیمانی سر باز زنیم. ولی «با آنکه می‌توانم دروغ بگویم به هیچ‌وجه نمی‌توانم قبول کنم که دروغ یک قانون عام باشد. زیرا با چنین قانونی هیچ‌گونه پیمان و وعده‌ای در عالم صورت نخواهد گرفت.»[۲۹] از اینجا این احساس در من پیدا می‌شود که نباید دروغ بگویم

۲۵. هاینه، «مقالات متفرقهٔ منثور»، چاپ فیلادلفیا؛ ۱۸۷۶؛ ص ۱۴۶.
۲۶. «نقد عقل عملی»، ص ۳۱.

27. *Le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises*

۲۸. «عقل عملی»، ص ۱۳۹.
۲۹. «همان کتاب»، ص ۱۹.

اگر چه به نفع من باشد. مصلحت‌بینی مشروط است و شعار آن این است که اگر سیاست و مصلحت ایجاب کرد باید متقی و درستکار بود؛ اما قانون اخلاقی که در دل ما نهفته است غیر مشروط و مطلق است.

خوبی عمل برای آن نیست که نتایج نیک دارد یا به مقتضای عقل است بلکه برای آن است که مطابق احساس باطنی تکلیف است یعنی مطابق آن قانون اخلاقی است که از تجربهٔ شخصی ما سرچشمه نگرفته بلکه ما قبل هر عملی در گذشته و آینده و حال است. تنها چیزی که در این جهان مسلماً و مطلقاً خوب است ارادهٔ نیک است یعنی ارادهٔ متابعت از قانون اخلاقی بدون نظر به منافع یا زیانهای شخصی ما «هرگز دنبال سعادت شخصی خود مگردید؛ بلکه تکلیف خود را انجام دهید.»[۳۰] سعادت را برای دیگران بخواهیم ولی برای خود فقط کمال جستجو کنیم ــ خواه این کمال موجب خوشی ما شود یا مایهٔ رنج ما.[۳۱] برای کمال خویش و سعادت دیگران، «چنان عمل کن که انسانیت ــ خواه در شخص خودت و خواه در دیگران ــ هدف و غرض اصلی باشد نه وسیله و طریق.»[۳۲] ــ این نیز به اقتضای احساس و علم حضوری ما جزئی از امر صریح مطلق است. اگر زندگی ما بر این اصل منطبق شد، اجتماعی کامل از موجودات عقلانی تشکیل خواهد شد؛ برای ایجاد چنین اجتماعی باید چنان زندگی کنیم که گویا از قبل متعلق به آن اجتماع بوده‌ایم؛ باید قانون کامل را در حالت و اجتماع غیرتام و ناقص به کار بندیم. ممکن است بگویید وضع تکلیف در مرتبهٔ بالاتر از زیبایی و جمال و وضع اخلاق در درجه‌ای برتر از سعادت، امری شاق و سخت است؛ ولی تنها بدین وسیله است که می‌توانیم از حیوانی به‌در آییم و به ملکوت برسیم.

متوجه باشید که این امر مطلق به تکلیف متضمن اختیار و ارادهٔ آزاد است؛ اگر آزاد و مختار نباشیم چگونه می‌توانیم چنین تصوری از تکلیف بکنیم. عقل نظری از اثبات اختیار و آزادی اراده عاجز است؛ ما اختیار خود را به علم حضوری در بحران انتخاب اخلاقی درک می‌کنیم. این آزادی و اختیار همچون اصل و جوهر باطنی و «انسانیت محض» است. این فعالیت ذاتی ذهن را که تجربیات را قالب‌ریزی می‌کند و هدف و غایت را انتخاب می‌نماید در خود حس می‌کنیم. اگر اعمال خود را در نظر بیاوریم چنین می‌نماید که تابع قوانین پایدار و لایتغیری است؛ ولی این امر فقط برای آن است که ما نتایج اعمال خود را از راه حواس درک می‌کنیم و بر آنها لباس علیّت، که ساختهٔ ذهن ماست، می‌پوشانیم. مع هذا ما فوق قوانینی هستیم که ذهن ما برای درک و فهم تجارب و محسوسات ایجاد کرده است. هر یک از ما مرکز یک قدرت ابداعی و یک نیروی خلاق است. در آن راهی که حس و شهود می‌کنیم ولی نمی‌توانیم به استدلال و قیاس ثابت سازیم، در چنین راهی، هر یک از ما آزاد و مختار است.

۳۰. «همان کتاب»، ص ۲۲۷. ۳۱. دیباچهٔ «عناصر فلسفی اخلاق». ۳۲. «فلسفهٔ اخلاق»، چاپ لندن، ۱۹۰۹؛ ص ٤٧.

همچنین بقا و خلود نفس را نمی‌توانیم ثابت کنیم ولی به حس و شهود در می‌یابیم. ما می‌دانیم که حیات صحنهٔ بازی و درام نیست که عامه می‌پندارند و خیال می‌کنند که در این جهان هر کار زشتی کیفری و هر عمل نیکی پاداشی دارد. هر روز در عمل می‌بینیم که خبث و زرنگی مار از نجابت کبوتر سبق می‌برد و اگر دزدی به مهارت بدزدد از کیفر مصون می‌ماند. اگر پاداش فضیلت فقط نفع این جهان باشد، نیک بودن چندان مفید فایده‌ای نیست. با اینهمه و با آنکه هر روز تجربه‌های خشن این امر را چند مرتبه به رخ ما می‌کشد، باز از درون به صداقت و درستی و تقوا مأمور می‌گردیم و می‌دانیم که باید نیکی کنیم ولو اینکه نفعی نداشته باشد. اگر از راه تعلیم دل و وجدان و حس و شهود ندانیم که ما فقط قسمتی از زندگی خود را در این جهان به‌سر می‌بریم و این جهان به منزلهٔ رؤیا و در حکم جنین برای یک بیداری دیگر و یک زندگی دیگری است، چگونه احساس تقوا و فضیلت در ما زنده می‌ماند؟ اگر نمی‌دانستیم (ولو به طور مبهم) که یک زندگی طولانی دیگری در پیش داریم که زندگی این جهان را متعادل خواهد ساخت و جزای حسنه ای ده یا صد برابر آن خواهد بود، چگونه از ته دل به نیکوکاری و حُسن عمل تشویق می‌شدیم؟

بالأخره به همین دلیل خدایی وجود دارد. اگر حس تکلیف متضمن ایمان به پاداش ابدی است «اصل بقا و خلود نیز مستلزم وجود یک علتی است که با این معلول مطابق باشد؛ به عبارت دیگر، مستلزم اصل قبول وجود خداوند است.»[۳۳] این نیز با عقل ثابت نمی‌شود. حس اخلاقی که با عالم اعمال ما سر و کار دارد باید بر عقل نظری که فقط سرگرم محسوسات و ظواهر است، برتری و رجحان داشته باشد. عقل ما ما را در اعتقاد به وجودی که ماورای موجودات دیگر است، یعنی خدا، آزاد می‌گذارد؛ ولی حس اخلاقی ما امر می‌کند که به آن معتقد باشیم. روسو حق داشت که می‌گفت، احساس دل بالا تر از منطق سر است. پاسکال حق داشت که می‌گفت: دل برای خود دلایلی دارد که سر چیزی از آن درک نمی‌کند.

۵. مذهب و عقل

این بیانات تا اندازه‌ای محافظه کارانه است و به نظر می‌رسد که از ترس یا به خاطر عامه گفته شده است، این‌طور نیست؟ نه، بلکه بر عکس است؛ این نفی جسورانهٔ الاهیات «عقلانی» و این حصر آزادانهٔ مذهب به امید و ایمان اخلاقی، اعتراض همهٔ متدینان آلمان را برانگیخت. برای مقابله با این «تودهٔ عظیم کشیشان» (به قول بایرون) جرئت و جسارتی لازم بود که معمولاً از کانت انتظار نمی‌رفت.

۳۳. «عقل عملی»، ص ۲۲۰.

جسارت وی هنگامی به وضوح روشن شد که در شصت و شش سالگی کتاب «نقد حکم» و در شصت و نه سالگی کتاب «دین درحدودعقل محض» را نوشت. در کتاب نخستین کانت دوباره به بحث دربارهٔ اثبات خدا از راه دلیل «نظم جهان» بر می‌گردد. در کتاب «نقد عقل محض» این دلیل را برای اثبات وجود خدا کافی ندانسته و رد کرده بود. مطلب را با یکسان دانستن نظم و زیبایی آغاز می‌کند. به عقیدهٔ او زیبا آن چیزی است که در ترکیب و ساختمان آن تناسب و وحدت مراعات شده باشد، چنانکه گویی هوش و خرد در طرح آن دخالت داشته است. بعد در حال مرور از این مطلب خاطرنشان می‌سازد که تماشای یک طرح و نظم متناسب لذتی ایجاد می‌کند که از هر شائبه‌ای دور است (و شوپنهاور قسمت مهمی از نظریهٔ خود را دربارهٔ هنر از اینجا گرفته است)؛ و می‌گوید که «علاقه به زیبایی طبیعت به خاطر نفس زیبایی همواره از علایم نیکی است.»[۳۴] بسیاری از اشیای طبیعت چنان زیبا و متناسب و هماهنگ به نظر می‌رسند که تقریباً ما را به تصور یک طرح و نظم مافوق طبیعی سوق می‌دهند. ولی کانت می‌گوید از طرف دیگر در طبیعت علایم ویرانی و هرج و مرج و تکرار و کثرت بی‌فایده زیاد دیده می‌شود؛ طبیعت حیات را محافظت می‌کند ولی به قیمت مرگ و رنج بسیار! پس نمود یک نظم خارجی دلیل وجود یک مشیت و حکمت ازلی نمی‌شود. مشتغلان به الاهیات و فلسفه که این‌قدر از نظام و ترتیب عالم بحث می‌کنند باید آن‌را کنار بگذارند و دانشمندان و علما که بکلی از آن دست کشیده‌اند باید آن‌را دوباره به کار برند؛ این یک مفتاح عالی است که ما را به صد کشف رهنمون می‌گردد. بدون تردید در اینجا یک نظام و ترتیبی در کار هست ولی داخلی است، یعنی این نظم در نسبت اجزاء به کل خویش است؛ و اگر علم بخواهد نسبت اجزای یک عضوی را به کل خود مورد تحقیق قرار دهد یک اصل دیگر تحقیق را کاملاً مورد استفاده قرار خواهد داد و آن مفهوم مکانیکی حیات است که برای کشف مفید است ولی خود به تنهایی نمی‌تواند نمو جوانهٔ علفی را شرح و توضیح دهد.

قابل توجه است که مردی شصت و نه‌ساله کتابی در تحقیق مذهب بنویسد. این کتاب شاید پرجرئت‌ترین کتب کانت باشد. اگر مذهب را نه بر پایهٔ منطق نظری بلکه بر پایهٔ عقل عملی و حس اخلاقی باید بنا نهاد، نتیجه این می‌شود که هر کتاب آسمانی را باید از روی ارزش اخلاقی آن سنجید و خود به خود نمی‌تواند حاکم و قاضی اخلاق شود. معابد و اصول دیانات تا آنجا ارزش دارند که به پیشرفت اخلاقی اقوام کمک کنند. اگر در دینی تشریفات و آداب بر روح اخلاقی آن بچربد، آن دین مضمحل خواهد شد. معبد حقیقی آن جامعه‌ای است که گرچه بظاهر پراکنده و منفصل به نظر رسد ولی در حقیقت با روابط قانون اخلاقی مشترک به‌هم پیوسته باشد. برای ایجاد چنین جامعه‌ای بود که مسیح آمد و

۳۴. «نقد حکم»، قسمت ۲۹.

رفت. این کلیسای واقعی بود که در برابر معبد یهود قد علم کرد؛ ولی کلیسای دیگری پیدا شد که این اصل شریف را زیر پا گذاشت. «مسیح ملکوت سماوات را به زمین نزدیک کرد؛ ولی مقصود او را خوب نفهمیدند و به جای ملکوت الاهی بساط سلطهٔ کشیشان را پهن کردند.»[۳۵] آداب و تشریفات جای زندگی نیک را گرفت و مذهب به جای آنکه مردم را به هم بپیوندد، آنها را به هزار فرقه تقسیم نمود و «زهدفروشیهای بی‌معنی» «نوعی از خدمت درباری آسمانی را» القاء کرد که در آن «هر شخصی از راه تملق می‌تواند نظر مساعد پادشاه آسمان را به خود جلب کند.»[۳۶] همچنین معجزات نمی‌توانند دلیل و گواه یک دین باشند زیرا ما نمی‌توانیم به گواهانی که آن‌را تصدیق می‌کنند اعتماد داشته باشیم. هر دعایی بی‌معنی و بی‌فایده است اگر مقصود از آن تعلیق و منع قوانین طبیعت که به تجربه رسیده‌اند باشد. بالاخره، اگر کلیسا آلت دست یک حکومت ارتجاعی باشد فساد به منتهی درجهٔ خود رسیده است؛ زیرا در این صورت کلیسا به جای آنکه آلام بشریت را از راه ایمان و احسان و رجاء تسکین دهد، آلت دست روحانیانی می‌شود که علم را به خود انحصار می‌دهند و نیز وسیله‌ای برای شکنجه‌های سیاسی می‌گردد.

جسارت و دلیری این عقاید وقتی ظاهر می‌شود که تغییراتی را که در آن عصر در وضع حکومت پروس روی داد در نظر آوریم. در ۱۷۸۶ فردریک کبیر مرد و فردریک ویلهلم دوم به جای او نشست. این پادشاه سیاست آزادیخواهانهٔ فردریک را نمی‌پسندید و قبول آن‌را دور از وطن‌پرستی می‌دانست زیرا در آن اثر روشنگری فرانسه مشهور بود. تستلیتس که وزیر معارف فردریک بود، استعفا داد و جای او را ؤولنر که از فرقهٔ مذهبی پیتیست بود گرفت. فردریک کبیر ؤولنر را یک «کشیش خائن و توطئه‌چین» می‌دانست که وقت خود را گاهی به کیمیاگری و گاهی در رموز و اسرار «روزنکرویتس»* می‌گذرانید. همین‌که این شخص به قدرت رسید به صورت «آلت بی‌ارزشی» درآمد که پادشاه جدید می‌خواست با آن از راه اجبار و زور آیین مسیح را احیا کند.[۳۷] در سال ۱۷۸۸ ؤولنر فرمانی صادر کرد که به موجب آن هرگونه تعلیم مخالف مذهب پروتستان لوتر در مدارس و دانشگاهها ممنوع می‌شد. بر تمام مطبوعات بازرسی دقیقی تأسیس کرد و دستور داد که هر معلمی که مظنون به خروج از دین شود از کار خود معزول گردد. ابتدا با کانت کاری نداشتند زیرا او پیر شده بود و بعلاوه، همچنانکه یکی از مشاورین شاه گفته بود، کتابهای او را کمتر کسی می‌خواند و تازه پس از خواندن نمی‌فهمد، ولی کتاب تحقیق در مذهب قابل فهم بود و با آنکه حرارت دینی صادقانه‌ای در آن به کار رفته بود چنان به سبک و آهنگ ولتر نوشته شده بود که نمی‌توانست

۳۵. منقول از کتاب «ایمانوئل کانت» تألیف چیمبرلن؛ ج ۱. ص ۵۱. ۳۶. پاولزن، ص ۳۶۶.
۳۷. «دایرةالمعارف بریتانیکا»، ذیل «فردریک ویلهلم دوم».
* Rosincrucian ، یک فرقهٔ مذهبی آلمانی در قرن هفدهم مسیحی. ـ م.

از دست بازرس سالم در رود.«برلینومونا تسشریفت»می‌خواست این کتاب را چاپ کند ولی حکم شد که از این کار دست بکشد.

در این هنگام کانت قدرت و شجاعتی از خود بروز داد که از مرد هفتاد ساله‌ای بعید می‌نمود. وی کتاب را به شهرینا پیش یکی از دوستان خود فرستاد و به وسیلهٔ او این کتاب جزو مطبوعات دانشگاه به چاپ رسید. ینا از سلطهٔ پروس خارج بود و جزو قلمرو دوک ویمار بود که شخص آزادیخواهی بود و به گوته توجه داشت. نتیجه آن شد که در سال ۱۷۹٤ فرمان با آب و تابی از دربار پادشاه پروس برای کانت فرستاده شد که در آن چنین نوشته بود: «اعلیحضرت ما از مشاهدهٔ اینکه شما فلسفهٔ خود را در راه تخریب و تضبیع اصول مهم و اساسی کتاب مقدس و مسیحیت به کار می‌برید، سخت ناراضی است. از شما می‌خواهیم که بلافاصله در این باب توضیح درستی بدهید و انتظار داریم که در آینده موجبات چنین ناخشنودی را فراهم نیاورید، بلکه چنانکه وظیفه‌تان اقتضا می‌کند باید استعداد و قدرت خود را به کار برید تا مقاصد اجداد ما کاملاً برآورده شود. اگر با این فرمان مخالفت کردید باید منتظر نتایج ناگوار باشید.»[۳۸] کانت جواب داد که هر عالمی حق دارد عقاید خود را در باب مذهب آزادانه بیان کند و آراء خود را در دسترس مردم بگذارد؛ ولی متعهد می‌شود که در زمان حکومت این پادشاه سکوت را مراعات کند. بعضی از نویسندگان شرح حال او که به نیابت از او می‌خواستند دلیرانه‌تر رفتار کنند، از این تسلیم وی اظهار ناخشنودی می‌کنند؛ ولی باید به خاطر آورد که کانت هفتاد ساله بود و سلامتش همواره در معرض خطر؛ از این جهت هرگز مزاج او با مبارزه سازگار نبود؛ بعلاوه، وی پیام خود را به گوش جهانیان رسانده بود.

٦. سیاست و صلح پایدار

حکومت پروس می‌توانست از عقاید کانت در فلسفه و الاهیات چشم بپوشد، اگر عقاید سیاسی او از مشی سیاسی دولت منحرف و دور نمی‌بود. سه سال پس از جلوس فردریک ویلهلم دوم، انقلاب فرانسه تخت سلاطین اروپا را به لرزه درآورد. هنگامی که استادان دانشگاه پروس می‌خواستند از حقوق شرعی و قانونی پادشاه خود دفاع کنند کانت شصت و پنج ساله همچون جوانان انقلاب فرانسه را با شور و شوق استقبال کرد و با چشم اشکبار به دوستان خود چنین گفت: «حال می‌توانیم مانند شمعون بگوییم 'خداوندا اکنون بگذار تا بندهٔ تو بیارامد، زیرا دیدگان من سلام و رحمت تو را دیدند'.»[۳۹]

در سال ۱۷۸٤ شرح مختصری در باب عقاید سیاسی خود به نام «اصل طبیعی نظم سیاسی و ارتباط آن با تاریخ عمومی عالم» منتشر کرد. کانت تنازع افراد را با کل مبدأ

۳۸. پاولزن، ص ٤۹. ۳۹. والاس، ص ٤۰.

بحث خود قرار داد؛ برخلاف هابز که از آن وحشت داشت آن‌را وسیله‌ی دانست که طبیعت برای پیشرفت و تکمیل استعداد مخفی حیات به کار می‌برد، تنازع لازمهٔ ذاتی پیشرفت است. اگر خصوصیات فردی بکلی در اجتماع مستهلک می‌شد، انسان رو به انحطاط می‌نهاد، مخلوطی از روح فردی و رقابت لازم است تا انسانیت به بقا و پیشرفت خود ادامه دهد. «بدون خصایص انفرادی مردم مانند چوپانان «آرکادیا» در یک زندگی یکنواخت و رضایت محض و محبت متقابل به‌سر خواهند برد؛ ولی در چنین حالی استعدادات نهانی آنها به حال نطفه باقی خواهدماند و رشد نخواهد کرد.» (بنابراین کانت کورکورانه از روسو پیروی نمی‌کند.) «پس باید از این روح انفرادی و رقابت و خیرخواهی و از این میل غیراجتماعی به تملک و قدرت سپاسگزار بود. ... انسان آرزومند اتفاق و یگانگی است؛ ولی طبیعت بهتر می‌داند که برای پیشرفت انواع چه لازم است؛ طبیعت خواهان تنازع است تا انسان مجبور شود نیروهای خود را از نو به کار اندازد و مواهب و استعدادهای طبیعی خود را جلوتر ببرد.»

پس بنابراین روی‌هم‌رفته تنازع برای وجود امر شری نیست. مع‌ذلک مردم به زودی در می‌یابند که باید این تنازع محدود به حدود معینی باشد و قوانین و احکام و عادات، آن را به نظم و ترتیب درآورند؛ مبدأ و تکامل اجتماع مدنی از همین جاست. «ولی همین روح انفرادی که در افراد هست، در هر اجتماعی نیز هست و آن‌را وادار می‌کند که این معنی را در روابط خارجی خود، یعنی در روابط دولت با دول دیگر، بدون قید و بند به کار برد؛ و در نتیجه هر دولتی باید از دول دیگر همان رفتار شرآمیز را که افراد پیش از اجتماع با هم داشتند منتظر باشد، تا آنکه یک اتحاد مدنی آنها را مجبور کند که روابط خود را به موجب قوانین منظم سازند.»[۴۰] این هنگامی است که اقوام نیز مانند افراد از حال توحش طبیعی به‌درآیند و برای حفظ صلح با هم میثاق بندند. معنی کامل و حرکت کامل تاریخ عبارت است از افزایش تدریجی حدود و قیود تعدی و تجاوز و بسط دایمی میدان صلح. «اگر تاریخ بشر را مانند یک کل در نظر بیاوریم، عبارت خواهد بود از اجرای طرح نهانی طبیعت به تشکیل یک حکومت قانونی سیاسی که از درون و بیرون کامل باشد، تنها حکومتی که مواهب طبیعی بشر بتواند در آن رشد و نمو کند.»[۴۱] اگر چنین پیشرفتی حاصل نشود، کوشش دایمی تمدنها مانند سعی سیسوفوس است که سنگ غلطان عظیمی را با رنج تمام بالای تپه می‌برد ولی از آن بالا به ته دره می‌غلطد و دوباره کار را از سر می‌گیرد. در این صورت تاریخ یک جنون دایمی و سردرگم خواهد بود؛ «در این صورت باید مانند هندوان معتقد شویم که زمین جایی است برای دادن کفارهٔ گناهان سابق فراموش شده.»[۴۲]

۴۰. «صلح پایدار و مقالات دیگر»؛ بستن، ۱۹۱۴، ص ۱۴. ۴۱. «صلح پایدار»، ص ۱۹.
۴۲. همان، ص ۵۸.

مقالهٔ «صلح پایدار» بسط و شرح عالی این موضوع است. (این مقاله در سال ۱۷۹۵ هنگامی که کانت هفتاد و یک‌ساله بود منتشر شد.) کانت خود می‌دانست که عنوان «صلح پایدار» چقدر خنده‌دار است و خود زیر این عنوان نوشته بود: «صاحب مهمانخانه‌ای در هلند بر روی تابلوی مهمانخانهٔ خود تصویر قبرستانی کشیده بود و این عنوان را از روی مسخره زیر آن نوشته بود.»[۴۳]

کانت مانند مردم هر عصر شکایت داشت از اینکه «دولتهای ما برای تعلیمات عمومی پولی خرج نمی‌کنند... زیرا تمام عایدات آنها صرف تهیه جنگ دیگری می‌گردد.»[۴۴] اقوام و ملل به تمدن حقیقی نمی‌رسند مگر آنکه از سربازگیری دایمی چشم بپوشند (اگر به خاطر بیاوریم که پدر فردریک کبیر نخستین کسی بود که سربازگیری عمومی و دایمی را برقرار کرد، جرئت و جسارت نظریات کانت معلوم می‌گردد.) «داشتن قشون دایمی دول دیگر را وادار می‌کند که در افزودن قوای نظامی بر هم سبقت جویند و این رقابت انتها ندارد. مخارج این امر سبب می‌شود که صلح از جنگ سختتر و دشوارتر گردد و سپاه دایمی مجبور است که برای تخفیف این بار به هجوم مبادرت ورزد.»[۴۵] زیرا هنگام جنگ سپاهیان مخارج خود را بر اقوام دیگر تحمیل می‌کنند و از تحمیل هزینهٔ خود بر دیگران و غارت اموال آنان زندگی می‌نمایند؛ البته این غارت بهتر است که در مملکت دیگر صورت گیرد وگرنه بالضروره در داخلهٔ خود مملکت صورت خواهد گرفت تا مخارج همه از کیسهٔ حکومت نباشد.

این لشکرداری و سپاهیگری، به عقیدهٔ کانت، نتیجهٔ حملهٔ اروپائیان به امریکا و افریقا و آسیاست؛ و ناشی از جنگ دزدان برای تقسیم غنایم است. «اگر دشمنیی را که وحشیان با بیگانگان می‌کنند با رفتار غیرانسانی دول تجارتی و متمدن قارهٔ خود بسنجیم، از رفتار ظالمانه‌ای که این اقوام متمدن در نخستین برخورد با اقوام و ممالک بیگانه می‌کنند دچار ترس و وحشت خواهیم شد. تنها قدم نهادن به سرزمین دیگران را، اروپائیان فتح می‌نامند. به محض اینکه امریکا و زنگبار و هند و «کاپ» و «دماغهٔ امید» را کشف کردند، خیال کردند که این ممالک بی‌صاحب است؛ زیرا ساکنان اصلی را آدم حساب نکردند... تمام این اعمال را اقوامی مرتکب شدند که دم از تقوا و درستکاری می‌زنند. و در حالی که ظلم و ستم را مانند آب خوردن حلال می‌دانند خود را برگزیده‌ترین افراد دین صحیح می‌پندارند.»[۴۶] این روباه پیر کونیگسبرگ به این زودی ساکت نمی‌شود!

کانت این حرص و ولع استعماری را ناشی از وضع حکومتهای اروپایی می‌داند که زمام امورشان دست اغنیا و توانگران است. غارت مستعمرات به دست عدهٔ معدودی می‌رسد و تقسیم می‌شود و حاصل تقسیم مبلغ بسیار مهمی است، اگر دموکراسی مستقر می‌شد و هر

۴۳. همان، ص ۶۸. ۴۴. همان، ص ۲۱. ۴۵. همان، ص ۷۱. ۴۶. همان، ص ۶۸.

کسی در حکومت و قدرت سهمی می‌داشت، غارت اموال دیگران بین تمام افراد تقسیم می‌گردید و در این صورت حاصل تقسیم مبلغ مهمی نمی‌شد که موجب وسوسه و تحریک مجدد گردد. از اینجا می‌توان گفت که «نخستین ماده برای استقرار صلح پایدار» چنین است: «در هر مملکتی باید حکومت جمهوری برقرار شود و این باید برای قاطبهٔ افراد ملت باشد.»[۴۷] اگر کسانی که باید به جنگ بروند در انتخاب جنگ و صلح مختار بودند، تاریخ مدت زیادی با خون آغشته نمی‌شد. «در حکومتی که افراد حق رأی نداشته باشند، یعنی حکومت جمهوری نباشد، تصمیم به جنگ ساده‌ترین و سهلترین امور است. زیرا در چنین صورتی رئیس دولت عضوی از افراد مردم نیست بلکه حاکم بر مقدرات آنهاست و خود به جنگ نخواهد رفت و به لذت طعام و شراب و شکار و جشن و سرور او لطمه‌ای نخواهد خورد. از این جهت می‌تواند به دلایل جزئی و بی‌معنی به جنگ اقدام کند، گویی به شکار می‌رود. برای درست نشان دادن اقدامات خود و صحیح و عادلانه وانمودن این جنگ و هجوم، به دیپلماتها که برای نشان دادن خوش‌خدمتی همواره آماده‌اند، دستور می‌دهد.»[۴۸] چقدر این سخنان با اوضاع عصر حاضر مطابق است!

پیروزی ظاهری انقلاب بر قوای ارتجاع در ۱۷۹۵ کانت را امیدوار ساخت که دیگر در اروپا حکومتهای جمهوری مستقر خواهد شد و یک نظم بین‌المللی مبنی بر دموکراسی به وجود خواهد آمد که به استثمار و استعمار خاتمه خواهد داد و ضامن صلح خواهد گردید. بعلاوه، وظیفهٔ حکومت نگاه‌داری و پیشرفت افراد است نه استثمار و سوءاستفاده از آن. «هر فردی باید چنان شمرده شود که گویی خود او مطلقاً غایت و هدف خود است، آلت قرار دادن او برای مقاصد و اغراض دیگر خیانت به استعداد و لیاقت بشری اوست.»[۴۹] این نیز جزئی از آن امر مطلق غیرمشروط است که بدون آن مذهب نمایش خشک مضحکی است. بنابراین کانت خواهان مساوات است، نه مساوات در لیاقت و شایستگی، بلکه مساوات در فرصت و موقعیت تا هر کسی بتواند لیاقت و استعداد خود را ظاهر ساخته بالا ببرد. او هرگونه امتیاز خانوادگی و طبقاتی را منکر است و می‌گوید امتیازات ارثی نتیجهٔ تجاوزات و تعدیاتی است که اجداد صاحب امتیاز در گذشته از راه تجاوز به دست آورده‌اند. هنگامی که ارتجاع و طرفداران جهل تودهٔ مردم و سلاطین اروپا همه با هم دست به دست دادند تا انقلاب فرانسه را درهم شکنند کانت، با آنکه هفتاد سال داشت، از نظم جدید و استقرار دموکراسی و آزادی در تمام عالم طرفداری کرد. هیچ سالخورده‌ای به این دلیری، با صدای جوانی، سخن نگفته بود.

اما دیگر نیروی او به پایان رسیده بود؛ زیرا او دوران خود را به‌سر آورده و مبارزهٔ خود را انجام داده بود. آهسته به سوی یک پیری کودکانه قدم می‌نهاد و این امر بالاخره منجر به

۴۷. صص ۷۷ ـ ۷٦. ۴۸. همان. ۴۹. پاولزن، ص ۳۴۰.

یک جنون بی‌زحمت و آزار گردید؛ قوا و حواس او یکی پس از دیگری از میان می‌رفت تا آنکه در ۱۸۰٤، در هفتاد و نه سالگی، به آرامی و به طور طبیعی دیده از این جهان فرو بست، همچون برگی که از درختی می‌افتد.

۷. انتقاد و اظهار نظر

حالا ببینیم وضع این بنای پرپیچ و خم منطق و فلسفه و روانشناسی و اخلاق و سیاست در روزگار ما، یعنی صد سال پس از عبور بادها و توفانهای فلسفی از روی آن چگونه است؟ باید در جواب گفت که خوشبختانه هنوز قسمت اعظم بنا بر حال خود استوار است و «فلسفهٔ نقد» در تاریخ فکر بشر حادثه‌ای است که اهمیت جاودانی دارد، ولی بسیاری از فروع و جزئیات و حواشی بنا از میان رفته است.

اولاً باید ببینیم که آیا مکان فقط «یکی از اشکال حس و درک» است و هیچ حقیقت عینی مستقل از قوهٔ مدرکه ندارد؟ آری و نه. آری، زیرا بدون در نظر گرفتن اشیاء متصور مکان یک مفهوم بی‌معنی توخالی است. معنی «مکان» فقط عبارت از این است که چند شیٔ معین، برای قوهٔ مدرکه، در نسبت با چند شیٔ معین متصور دیگر دارای فلان وضع یا فلان مسافت و فاصله است؛ و بجز اشیاء واقع در مکان و فضا، تصور خارجی دیگری از «مکان و فضا» ممکن نیست، پس مکان بتحقیق «شکل و صورت ضروری احساس خارجی است». نه، برای آنکه بدون شک حقایق مکانی و فضایی موجود است: از قبیل مدار بیضوی حرکت سالانهٔ زمین به دور خورشید؛ تحقیق این مدار اگرچه به وسیلهٔ ذهن انجام می‌گیرد ولی از هر قوه مدرکه‌ای مستقل است؛ اقیانوس تیرهٔ ژرف پیش از وصف بایرن وجود داشته است و پس از او نیز وجود خواهد داشت. فضا و مکان یک «جعل» ذهنی حاصل از ترکیب و تطبیق محسوسات لامکان نیست؛ ما از راه درک متقارن اشیاء گوناگون و نقاط مختلف، مکان را به نحو مستقیم درک می‌کنیم ــ مثلاً حشره‌ای را می‌بینیم که از درون سوراخی سر درآورده و به سوی سوراخ دیگر می‌رود. همین‌طور زمان به معنی احساس قبل و بعد و یا اندازهٔ حرکت البته امری درونی و باطنی و تا اندازهٔ زیادی نسبی است، ولی خواه طول زمان به اندازهٔ بیاید یا نیاید و خواه قابل درک باشد یا نباشد، یک درخت به نمو و رشد خود ادامه خواهد داد و به سوی پژمردگی و فرسودگی خواهد رفت. حقیقت آن است که کانت با نگرانی و دستپاچگی مجبور شده است که ذهنی و درونی بودن مکان را ثابت کند و این برای فرار از ماتریالیسم و مادیگری بوده است، زیرا می‌ترسید در صورت عینی و حقیقی بودن مکان برای خدا مکانی لازم شود و از این رو ذات خدا مکانی و مادی گردد. او می‌توانست خود را با این ایدئالیسم انتقادی خرسند کند که می‌گوید هر حقیقتی در ابتدا بر ما مانند محسوسات و تصورات معلوم می‌گردد. این روباه پیر بیشتر از حد مضغ و هضم خویش

گاز می‌گرفت و دندان می‌زد.[۵۰]

نیز او می‌توانست خود را با نسبیت حقایق علمی قانع کند بدون آنکه در پی سراب اطلاق بدود. مطالعات جدیدی که پیرسن در انگلستان و ماخ در آلمان و هانری پوانکاره در فرانسه به عمل آورده‌اند بیشتر با اقوال هیوم مطابق است نه کانت: هر علمی، حتی ریاضیات متقن و محکم، دارای حقایق نسبی هستند. خود علم نیز از این موضوع وحشت ندارد و یک درجهٔ قوی احتمال او را خرسند می‌سازد. شاید، بالاخره «علم ضروری» ضروری نباشد.

عمل بزرگ کانت آن بود که برای همیشه ثابت کرد که ما عالم خارج را فقط از راه حواس درک می‌کنیم و ذهن فقط یک لوح سادهٔ ناتوان منفعل در برابر محسوسات نیست بلکه عامل مثبتی است که تجارب و آزمایشها را بر می‌گزیند و از نو می‌سازد. ما می‌توانیم شکافی در این بنا ایجاد کنیم بدون آنکه به عظمت اساسی آن صدمه وارد آوریم. ما می‌توانیم مانند شوپنهاور به این قالبگیری مقولات دوازده گانه و دسته‌بندی آن به قسمتهای ثلاثی و بسط و قبض ناشیانهٔ آن که به خاطر مطابقت و احاطهٔ بر اشیاء صورت گرفته است، بخندیم.[۵۱] ما می‌توانیم بپرسیم که چگونه این مقولات یا صور تعبیری فکر، فطری هستند و پیش از حواس و آزمایش وجود داشته‌اند. شاید مانند اسپنسر بتوان گفت که این مقولات در افراد فطری است، اگرچه برای نژاد و نسل انسان اکتسابی است و باز شاید برای افراد هم کسبی باشد. ممکن است مقولات نخست در فکر راهی برای خود باز کرده و بعد به منزلهٔ عاداتی برای درک و فهم گشته‌اند؛ این عادات بتدریج از راه آنکه محسوسات و مدرکات در ابتدا به خودی خود منظم شده‌اند، به وجود آمده‌اند. ــ این امر نخست به طور نامنظم انجام گرفته و بعد با انتخاب طبیعی صور تنظیم، به راههای مرتب و روشن و قابل عبور مبدل شده است. حافظه است که محسوسات را به مدرکات و مدرکات را به مفاهیم طبقه‌بندی می‌کند؛ ولی حافظه کسبی و حصولی است. آن وحدت ذهن که به عقیدهٔ کانت فطری و مادرزاد (وحدت متعالی درک) است حصولی و کسبی می‌باشد ولی نه برای همه، و همچنانکه به دست آمده است ممکن است با مرض نسیان یا اضطراب شخصیت یا جنون از میان برود. مفاهیم نتایج و محصولاتند نه مواهب و نظریات.

۵۰. نظریهٔ کانت دربارهٔ معرفت به حیات خود ادامه می‌دهد، به دلیل آنکه دانشمندی مانند مرحوم چارلز پ. ستاینمتس، که تحققی و پیرو اصالت واقع است، آن را کاملاً قبول دارد: «تمام مدرکات محسوس ما با مفاهیم زمان و مکان محدود و به آن مربوط و متصل است، کانت بزرگترین و ناقدترین تمام فلاسفهٔ منکر تجربی بودن زمان و مکان است و ثابت می‌کند که این دو مقولات و مفاهیمی هستند که ذهن ما بر مدرکات محسوس خود می‌پوشاند، فیزیک جدید با نظریهٔ نسبی به چنین نتیجه‌ای رسیده است و می‌گوید زمان و مکان مطلق وجود ندارد؛ بلکه وجود زمان و مکان به معنی وقوع حوادث و اشیاء در آن است: یعنی زمان و مکان صور مدرکات هستند.» ــ (خطاب به کلیسای موحدین، در شهر شنکتدی، ۱۹۲۳).

۵۱. «جهان همچون اراده و تصور»، ج ۲، ص ۲۳.

قرن نوزدهم چندان به علم‌الاخلاق کانت، یعنی نظریهٔ حس اخلاقی مطلق فطری پیشین، نپرداخت. فلسفهٔ تطور بشدت تمام این مطلب را تلقین کرد که حس تکلیف عبارت است از رسوب و ذخیرهٔ اجتماع در فرد؛ رضایت وجدان امری کسبی است؛ اگرچه استعداد و پذیرایی مبهم به پیروی از اجتماع فطری می‌باشد. نفس اخلاقی و شخص اجتماعی «مخلوقی خاص» که به نحو اسرارامیز ساختهٔ دست خدا باشد نیست، بلکه محصول و نتیجهٔ مؤخر یک تطور بطئی است. اخلاق و آداب مطلق نیستند؛ بلکه قوانین رفتار و کردار هستند که کم و بیش به تصادف برای بقای اجتماع به وجود آمده‌اند و بر طبق طبیعت و احوال اجتماع در تغییر می‌باشند.

مثلاً قومی که از هر سو در میان دشمنان است آن روح انفرادی پر هیجان و ناراحت را مخالف اخلاق می‌داند، در صورتی که ملت جوانی که در امنیت و ثروت و عزلت می‌زید این روح را برای استخراج منابع طبیعی و تشکیل خصوصیات قومی خود لازم و ضروری می‌داند. بر خلاف گفتهٔ کانت، هیچ امری بنفسه خوب نیست.[۵۲]

جوانی او که در فرقهٔ پیتیست سپری شده و زندگی سخت پر تکلیف و وظیفه و بدون لذت او، وی را سخت شیفته و دلبستهٔ اخلاق گردانیده است؛ تا آنکه بالاخره تکلیف به خاطر تکلیف را شعار خود ساخته و ندانسته در مطلق‌پرستی پروسی افتاده است.[۵۳] اینجا کالوینیسم اسکاتلندی که تکلیف را در برابر سعادت گذاشته است، سخت جلوه‌گر است. کانت پیرو لوتر و اصلاح رواقی است، در صورتی که ولتر پیرو مونتنی و نهضت اپیکوری می‌باشد. وی عکس‌العمل سختی در مقابل خودخواهی و لذت‌پرستی نشان داد؛ هلوسیوس و اولباک زندگانی بی‌قید و بند عصر خود را در خودخواهی و لذت خلاصه کرده بودند. عکس‌العمل لوتر در برابر هوسبازی و بی‌قیدی ایتالیای مدیترانه شدیدتر بود. ولی پس از یک قرن اظهار عکس‌العمل در برابر اخلاق اطلاق‌پرست کانت، ما خود را در مقابل یک زندگی شهری پرهرج و مرج و لذت‌پرست و دور از اخلاق می‌بینیم، یک زندگی فردی خشن که نه با وجدان دموکراسی آبیاری شده است و نه با فخر و شرف اشرافی، و شاید روزی برسد که تمدن از هم پاشیده به ندای تکلیف کانت لبیک اجابت گوید.

آنچه در فلسفهٔ کانت مایهٔ شگفتی است این است که وی در نقد نخستین اصول مذهبی اعتقاد به خدا و اختیار و بقای روح را ظاهراً منکر شده ولی در نقد دومین دوباره بشدت این اصول را زنده کرده و پذیرفته است. «پاول‌ره» دوست نقاد نیچه می‌گوید: «اگر آثار کانت را بخوانید خیال می‌کنید که در بازار مکاره‌ای هستید، هر چه بخواهید می‌توانید به دست بیاورید: هم جبر و هم اختیار، هم ایدئالیسم و هم نفی آن، هم انکار خدا و هم اعتقاد به خدا. کانت مانند تردستان در برابر حیرت تماشاچیان، از کلاه تکلیف، مفاهیم خدا و

۵۲. «عقل عملی»، ص ۳۱. ۵۳. مقایسه کنید با کتاب «فلسفه و سیاست آلمانی» تألیف پروفسور دیوئی.

اختیار و بقای روح را برون می‌آورد.»[۵۴] شوپنهاور نیز بر اینکه کانت از ضرورت پاداش و عِقاب، بقای روح را استنباط کرده ضربت سختی می‌زند. «فضیلتی که کانت پیشنهاد می‌کند نخست دلیرانه در برابر نظریه سعادت قیام می‌کند؛ ولی بعد بتدریج نیروی خود را از دست می‌دهد تا آنکه دست به گدایی دراز نماید.»[۵۵] این بدبین بزرگ معتقد است که کانت در حقیقت شکاک بود. پس از آنکه ایمان خود را از دست داد در تخریب ایمان مردم مردد شد زیرا ترسید که نتایج ناگواری در اخلاق عمومی بار بیاورد. «کانت الاهیات نظری را از بیخ و بن بر می‌اندازد ولی به دین عوام دست نمی‌زند بلکه آن‌را بر پایهٔ شریفترین مثل احساس اخلاقی بنا می‌نهد. مدعیان فلسفه بعدها این امر را به صورت درک عقلانی و وجدانی خدا و غیره درآوردند...؛ در صورتی که کانت پس از تخریب اشتباهات کهن و مورد احترام مردم خود خطر آن‌را حس کرد و خواست که موقتاً تکیه‌گاه ضعیفی برای آن درست کند تا این دیوار بر روی خود او خراب نشود، بلکه پس از آنکه خود او فرار کرد دیوار بیفتد.»[۵۶] همین‌طور هاینه، که بدون تردید می‌خواست کاریکاتوری درست کند، کانت را نشان می‌دهد که پس از تخریب بنیان دین و مذهب، با خادم خود لامپه به گردش می‌رود و ناگهان می‌بیند که دیدگان این مرد پیر پرآب شد. «بعد کانت به رقت در می‌آید و می‌خواهد ثابت کند که نه‌تنها فیلسوف است بلکه مرد نیکی هم هست؛ و با لحن نیمه مسخره و نیمه ترحم‌آمیز با خود می‌گوید: این لامپهٔ پیر باید یک خدا داشته باشد، ورنه خوشبخت نخواهد شد، عقل عملی چنین می‌گوید؛ به عقیدهٔ من عقل عملی می‌تواند وجود خدا را ضمانت کند.»[۵۷] اگر این تعبیرات و تفسیرات درست می‌بودند، ما می‌بایستی «نقد عقل عملی» را «داروی مخدر متعالی» می‌نامیدیم.

ولی این‌گونه تجدید نظرهای گستاخانه در افکار باطنی کانت را نباید جدی تلقی کرد. حرارتی که در مقالهٔ «مذهب در حدود عمل محض» موجود است، صفا و صدقی را نشان می‌دهد که شایستهٔ تردید نیست و کوشش در تغییر پایه‌های دین از الاهیات به اخلاق و از عقاید به رفتار فقط از یک ذهن مذهبی عمیق می‌تواند تراوش کند. وی در سال ۱۷۶۶ به موزس مندلسون چنین می‌نویسد: «من به چیزهایی می‌اندیشم که بدان اعتقاد راسخ دارم ولی جرئت اظهار آن‌را ندارم؛ ولی آنچه را که عقیده ندارم هرگز نخواهم گفت.»[۵۸] طبعاً کتاب مفصل مغلقی مانند «نقد» بزرگ دچار تأویلات متضاد خواهد گردید. چند سال پس از انتشار کتاب، راینهولت اظهار نظری دربارهٔ آن کرد که ما می‌توانیم امروز عیناً همان نظر را اظهار کنیم: «جزمیّون کتاب «نقد عقل محض» را اقدام شخص شکاکی می‌دانند که می‌خواهد قطعیت و یقینی بودن معلومات را از میان ببرد؛ شکاکان آن‌را اقدام مغرورانه و

۵۴. منقول از اونترمان در کتاب «علم و انقلاب»؛ چاپ شیکاگو، ۱۹۰۵؛ ص ۳۱۷. ۵۵. منقول از پاولزن، ص ۳۱۶. ۵۶. «جهان همچون اراده و تصور»، ج ۲، ص ۱۲۹. ۵۷. منقول از پاولزن، ص ۵۳.
۵۸. پاولزن، ص ۵۳.

خودخواهانه‌ای می‌دانند که می‌خواهد بر پایهٔ اصول کهن بنای فلسفه جزمی را به‌پا کند؛ طـرفداران مابعدالطبیعه آن‌را حیله‌ای می‌دانند برای تغییر دادن مبانی تاریخی ادیان و تأسیس مسلک طبیعی بدون مشاجره؛ طبیعیون آن‌را تکیه‌گاه نوی برای فلسفهٔ متزلزل دین می‌پندارند؛ مادیون آن‌را نقض ایدئالیستی حقیقت مادّه می‌خوانند؛ روحیون می‌گویند این فلسفه می‌خواهد تمام حقایق را به عالم ماده و جسم محدود کند و آن‌را در زیر نقاب «قلمرو تجربه» مستور ساخته است.»[۵۹] عظمت کتاب در حقیقت در این است که تمام این نظرهای مختلف را منظور داشته است و با هوشی که مخصوص کانت است می‌خواهد وانمود کند که در حقیقت همهٔ این نظرها را با هم آشتی داده و به این ترکیب چنان وحدتی داده است که تاریخ فلسفه تا آن‌وقت چنین امری به یاد نداشته بود. دربارهٔ تأثیر کانت باید گفت که تمام افکار فلسفی قرن نوزدهم به‌دور محور نظریات او می‌چرخیده است. پس از کانت تمام آلمان شروع به بحث دربارهٔ فلسفهٔ مابعد طبیعی کرد؛ شیلر و گوته به مطالعهٔ آن پرداختند؛ بتهوون سخنان معروف او را دربارهٔ دو امر شگفت‌آور زندگی با تحسین تمام نقل می‌کرد؛ «آسمان پرستاره در بالا و قانون اخلاقی در درون»؛ فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور پشت سر هم به سرعت دستگاههای فلسفی بر روی ایدئالیسم حکیم کهن کونیگسبرگ بنا کردند. در این روزهای معطر فلسفهٔ آلمان بود که پاول ریشتر نوشت: «خداوند زمین را به فرانسویان، دریا را به انگلیسها، و آسمان را به آلمانیها عطا فرموده است.» نقد عقل کانت و مدح او از احساس راه را برای مسلک اصالت ارادهٔ شوپنهاور و نیچه هموار ساخت؛ مسلک اشراق و شهود برگسون و اصالت عمل ویلیام جیمز نیز دنبالهٔ افکار اوست؛ از وحدت قوانین فکر و قوانین حقیقت که کانت می‌گفت، هگل یک دستگاه فلسفی کامل به وجود آورد؛ «شیء مجهول فی‌نفسه» او در اسپنسر بیش از آن تأثیر کرد که خود اسپنسر آگاه بود. کانت و گوته به طور مبهم عقیده داشتند که تمام ادیان و فلسفه‌ها لباسهای مختلف یک حقیقت واحد هستند. کارلایل می‌خواست این عقیده را با استعاره و تمثیل بیان کند و علت بیشتر ابهام افکار او را در همین امر می‌توان دانست. «کِرد» و گرین و والیس و واتسن و بردلی و بسیاری از متفکرین دیگر انگلیسی از کتاب «نقد نخستین» الهام گرفته‌اند؛ و حتی نیچه، که سخت بدعت‌خواه بود، بحث معرفت خود را از «مرد چینی بزرگ کونیگسبرگ» گرفته است؛ با آنکه علم اخلاق متعادل او را بشدت رد می‌کند. به نظر می‌رسد که پس از یک قرن مبارزه میان ایدئالیسم کم و بیش اصلاح شدهٔ کانت و مادّیگری کم و بیش اصلاح شدهٔ عصر روشنگری فرانسه، پیروزی با کانت باشد. حتی هلوسیوس مادی بر خلاف عقیدهٔ عصر خود می‌نویسد: «اگر بتوانم جرئت داشته باشم می‌گویم که انسان آفرینندهٔ ماده است.»[۶۰] فلسفه دیگر مانند روزهای نخستین خویش سهل وساده

۵۹. پاولزن، ص ۱۱۴. ۶۰. چیمبرلن، ج ۱، ص ۸۶.

نخواهد بود و رفته رفته از سادگی آن کاسته و به تنوعش خواهد افزود و عمیقتر خواهد گردید، زیرا کانت به دنیا آمده است.

۸. نظری به هگل

کمی پیش از این نویسندگان تاریخ فلسفه را عادت بر این بود که به جانشینان بلافاصلهٔ کانت یعنی فیخته و شلینگ و هگل جا و احترام بیشتری می‌دادند تا به کسانی که در فکر و فلسفهٔ جدید زماناً بر کانت مقدم بودند از بیکن و دکارت تا ولتر و هیوم. نظر ما امروز کمی فرق کرده است و امروز از خواندن حملاتی که شوپنهاور به رقبای پیروزمند خویش در مقالات و مشاغل کرده است سخت لذت می‌بریم. شوپنهاور می‌گوید: «مردم با خواندن آثار کانت ناگزیر متقاعد شدند که هر چیز مغلق و مبهم را نمی‌توان بی‌معنی دانست.» فیخته و شلینگ از این معنی استفاده کردند و در فلسفه تار عنکبوت زیبایی بافتند. «ولی آنکه در یاوه‌گویی جسارت را به حد اعلی رسانید و چنان سخنان بی‌معنی و مغلق گفت، که تا آن‌وقت جز در دیوانه‌خانه‌ها سابقه نداشت، هگل بود. وی با بی‌شرمی سخنان بیهودهٔ فریبنده‌ای گفت که تا آن‌وقت کسی نگفته بود و به نتایجی رسید که در نظر آیندگان افسانه‌ای خواهد بود و همچون بنا و خاطره‌ای از حمق و کودنی ملت آلمان برجای خواهد ماند.»[۶۱] آیا این مطالب صحیح است؟

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل به سال ۱۷۷۰ در اشتوتگارت متولد شد. پدر او از مأمورین پایین‌رتبهٔ ادارهٔ مالیهٔ حکومت وورتمبرگ بود. هگل نیز با اخلاق و عادات صبورانه و منظم این مأمورین اداری که زحمات متواضعانهٔ آنها بهترین بلاد عالم را در آلمان به وجود آورده است، تربیت یافت. در جوانی محصلی سخت و کوشا بود: از تمام کتابهای مهمی که می‌خواند تحلیل کاملی به عمل می‌آورد و قطعات مفصلی را از آنها رونویسی می‌کرد. به عقیدهٔ او علوم و معارف حقیقی باید با اعراض کامل از نفس صورت گیرد؛ همچنان که فیثاغورسیان در تعلیم و تربیت معتقد بودند که شاگرد باید در پنج سال نخستین سکوت پیشه کند و لب از هم نگشاید.

مطالعات او در ادبیات یونانی موجب شد که سخت شیفتهٔ تمدن یونانی گردد و این معنی در او تا آخر عمر باقی ماند؛ در صورتی که همهٔ شور و ذوقهای دیگرش از میان رفته بود. در این باب می‌گوید: «وقتی که نام یونان برده می‌شود هر مرد تحصیل کردهٔ آلمانی خود را در وطن خویش حس می‌کند. مذهب اروپاییان از منابع دورتر یعنی از مشرق سرچشمه

۶۱. مطالب مربوط به شرح حال هگل همه جا از کتاب «هگل» تألیف «کِرد» اقتباس شده است. آثار کلاسیک فلسفی، چاپ بلک‌وود، صص ۸ ـ ۵.

گرفته است... ولی آنچه محقق و موجود است یعنی علم و هنر و تمام آنچه زندگی را مقبول و دلپذیر می‌سازد و آن‌را زینت می‌بخشد و بالا می‌برد، همه مستقیم یا غیرمستقیم از یونان گرفته شده است. زمانی دین یونان را بر مسیحیت ترجیح داد و پیش از رنان و اشتراوس کتاب «درزندگی مسیح» را نوشت؛ در این کتاب مسیح را پسر مریم و یوسف نجار دانسته و منکر مادهٔ اعجاز آن شده بود. ولی بعدها این کتاب را از میان برد.

در سیاست نیز روح طغیان و عصیانی از خود نشان داد که از مردی که بعدها طرفدار وضع موجود گردید سخت بعید می‌نمود. هنگامی که در توبینگن به خدمات دولتی اشتغال داشت به همراهی شلینگ از انقلاب فرانسه دفاع کرد و یک روز صبح زود در میدان فروش شهر درخت آزادی را کاشت. در این باب می‌نویسد: «ملت فرانسه بیشتر تشکیلاتی را که ذهن بشری آن‌را مردود می‌داند و مانند کفش دوران طفولیت ترک گفته است، با حمام انقلاب می‌شوید؛ این تشکیلات هنوز بر دوش مردم فرانسه و دیگر مردم مانند پرهای عاری از حیات فشار وارد می‌آورد.» در همین روزهای پرامید و آرزو، (که جوانی بهشت حقیقی بود) هگل مانند فیخته از مسلک اشتراکی اشرافی دم می‌زد و با شدت بی‌نظیری خود را به جریان رمانتیک که اروپا را در خود فرو برده بود، می‌سپرد.

در ۱۷۹۳ از توبینگن به اخذ دانشنامه نایل شد. در این دانشنامه نوشته شده بود که وی دارای صفات و سجایای نیک است و در کلام و زبانشناسی تحصیلات خوبی دارد ولی در فلسفه چندان مهارت و استعداد ندارد. در آن هنگام هنوز فقیر بود و نان خود را از راه تعلیم در برن و فرانکفورت به دست می‌آورد. این سالها دوران تکوین او بود: هنگامی که اروپا به قطعات اقوام متعصب تقسیم می‌شد، هگل قوای خود را جمع کرده بود و به پیشرفت ادامه می‌داد. در ۱۷۹۹ پدر او مُرد و وی مبلغی در حدود ۱۵۰۰ فلورن به ارث برد؛ این مبلغ او را غنی می‌کرد و دیگر وی خود را نیازمند تدریس و تعلیم نمی‌دید. نامه‌ای به دوست خود شلینگ نوشت و از او در انتخاب شهری که غذای ساده و کتاب فراوان و «آبجو خوب» داشته باشد مصلحت خواست. شلینگ «ینا» را توصیه کرد که دارالعلم بود و جزو قلمرو دوک ویمار محسوب می‌شد؛ در ینا شیلر درس تاریخ می‌گفت؛ تیک و نووالیس و شلگل رمانتیسم را ترویج می‌کردند و فیخته و شلینگ فلسفهٔ خود را تدوین می‌نمودند. هگل به سال ۱۸۰۱ به آنجا رفت و در ۱۸۰۳ مدرس دانشگاه آنجا گردید.

تا ۱۸۰۶ در این شهر بود تا آنکه پیروزی ناپلئون بر پروس این شهر کوچک دارالعلم را به وحشت و اضطراب انداخت، سربازان فرانسوی به خانهٔ هگل حمله بردند و او مانند یک فیلسوف راه فرار در پیش گرفت و نسخهٔ نخستین کتاب مهم خویش یعنی «علم ظواهر روح» را با خود به همراه برد. مدتی دچار تنگدستی شد تا آنجا که گوته به کِنِبْل نوشت تا به او قرض دهد که بتواند بر مشکلات خود فایق آید. هگل تقریباً بالحن تلخی به کِنِبْل نوشت: «من این جملهٔ کتاب مقدس را راهنمای خود قرار داده‌ام که می‌گوید: 'نخست در دنبال غذا

و لباس خود باش، ملکوت آسمان بعد به سوی تو خواهد آمد.' صحت این کلام را من به تجربه دریافته‌ام.» مدتی در بامبرگ روزنامه‌ای منتشر می‌کرد؛ بعد در سال ۱۸۱۲ رئیس مدرسهٔ متوسطهٔ نورنبرگ گردید. شاید در همین‌جا بود که ضروریات اداری سخت آتش رمانتیسم او را فرو نشاند و او را مانند گوته و ناپلئون، یادگار عصر کلاسیک در دورهٔ رمانتیک ساخت. در همین‌جا در سالهای (۱۸۱۶ - ۱۸۱۲) وی کتاب «منطق» خود را نوشت که تمام آلمان را به جهت صعوبت فهم و اِغْلاق آن متحیر ساخت و موجب شد که به استادی فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ برسد. در هایدلبرگ به سال ۱۸۱۷ کتاب عظیم خود را به نام «دایرة‌المعارف علوم فلسفی» نوشت و در سایهٔ آن در سال ۱۸۱۸ به استادی دانشگاه برلین رسید. از این تاریخ تا آخر زندگی خود پادشاه بلامنازع فلسفه بود، همچنانکه گوته در ادبیات و بتهوون در موسیقی بودند. روز تولد او یک روز بعد از روز تولد گوته بود و ملت پرغرور آلمان در هر سال به افتخار آن دو، دو روز تعطیل می‌کرد.

روزی یک نفر فرانسوی از وی درخواست کرد که فلسفهٔ خود را در یک جمله خلاصه کند. ولی موفقیت او مثل موفقیت آن کشیش که از وی پرسیده بودند تا بر یک پای ایستاده است تعریفی از مسیحیت بکند، نشد. کشیش به سادگی جواب داده بود که «همسایه‌ات را چنان دوست بدار که خود را دوست می‌داری.» هگل ترجیح داد که جواب آن فرانسوی را در ده جلد بدهد؛ کتابها نوشته شد و به طبع رسید و تمام عالم دربارهٔ آن سخن می‌راندند ولی خود او شکایت داشت که «فقط یک نفر سخنان مرا فهمید، ولی او هم نفهمید.»[۶۲] بسیاری از آثار او مانند آثار ارسطو یادداشتهایی است که برای تدریس تهیه کرده بود و بدتر از آن آنهایی است که شاگردان او هنگام اصغای دروس او نوشته‌اند. فقط کتاب «منطق» و «علم ظواهر روح» به‌دست خودش نوشته شده است و این دو آیت ابهام و اِغْلاق و اطلاق و ایجاز است. این دو کتاب مملو از اصطلاحات عجیب مخصوص به خودش است و هر عبارت و جمله‌ای به دقت به جملات حصری فراوان که خاص روح گوتیک است تبدیل شده است. خود او کتاب خود را چنین وصف می‌کند: «کوششی است برای یاد دادن زبان آلمانی به فلسفه.»[۶۳] و در این کار موفق شده است.

«منطق» تحلیلِ طرق استدلال نیست بلکه تحلیل مفاهیمی است که در استدلال به کار می‌رود؛ این مفاهیم همان مقولاتی است که کانت گفته است، از قبیل هستی و کیف و کمّ و اضافه و غیره. نخستین وظیفه این است که این مفاهیم را که محیط بر تمام تفکرات ماست تجزیه و تحلیل کند. عامترین این مفاهیم نسبت یا اضافه است؛ هر تصوری مجموعه‌ای از نسب و اضافات است. ما فقط وقتی می‌توانیم چیزی را تصور کنیم که او را با یک شئ دیگر در

۶۲. انتقادات سخت، همچنانکه انتظار می‌رفت، صحت این داستان را مورد تردید قرار داده است.

۶۳. والیس، مقدمه به «منطق هگل»، ص ۱۶.

نظر آوریم و مشابهات و اختلافات آن‌را بدانیم. هر تصور بدون نسبت بی‌معنی خواهد بود و این است معنی اینکه: «وجود محض عین عدم است.» وجودی که مطلقاً عاری از نسبت کیفیات باشد وجود ندارد و بی‌معنی است. این جملهٔ هگل موجب پیدایش یک رشته مطایبات و لطایف شده است که هنوز هم می‌گویند و به منزلهٔ مانع و دامی است برای مطالعهٔ فلسفه هگل.

در میان این نسبتها آنچه از همه عامتر است نسبت تقابل و تضاد است. هر حالی از فکر یا از اشیاء و هر تصور و وضعی در عالم بشدت به سوی ضد خود کشیده می‌شود، بعد با آن متحد می‌شود و یک کل برتر و معقدتر تشکیل می‌دهد. این «حرکت دیالکتیکی یا جدالی» در تمام نوشته های هگل به چشم می‌خورد. مسلماً این یک فکر قدیمی بود که امپدوکلس شالودهٔ آن‌را ریخته و ارسطو در عقیدهٔ «حد وسط» به کار برده و نوشته بود «علم به اضداد یکی است.» هر حقیقتی (مانند یک الکترون) وحدت مرکبی است از اجزاء متضاد. حقیقت حاصل از محافظه کاری و تجددخواهی مفرط، آزادیخواهی است. یک ذهن باز و دست محتاط، یک دست باز و ذهن محتاط؛ تمام عقاید ما دربارهٔ مسائل مهم عبارت است از نوسانات کاهش‌یابنده‌ای که میان دو طرف افراط و تفریط صورت می‌گیرد؛ و در هر مسئلهٔ مورد نزاع حقیقت در راه وسط است. هر حرکت تطوری عبارت است از بسط دایمی متقابلات و اختلاط و ترکیب آنها. شلینگ حق دارد که می‌گوید: در هر حقیقتی وحدت اضداد مستتر است؛ و فیخته درست می‌گوید که سرّ بسط و تکامل هر حقیقتی عبارت است از موضوع و ضد آن و ترکیب آن دو (تزیس، آنتی‌تزیس، سین‌تزیس).

نه‌تنها فکر تابع این سیر عقلی (یا حرکت دیالکتیکی) است، بلکه اشیاء دیگر نیز همین‌طور است. هر وضع و امری مستلزم یک نقیض و ضدی است که تطور باید آن دو را آشتی داده به وحدت مبدل سازد. چنانکه، بدون شک، دستگاه اجتماعی فعلی ما نقیض نابودکننده‌ای را متضمن است: هر اجتماعی که دارای اقتصادیات جوان و منابع دست‌نخورده است ناچار از روح انفرادی است؛ این روح انفرادی در دوران بعد بتدریج تبدیل به روح همکاری و تعاون می‌گردد. ولی آینده نه روح فردی فعلی و نه تعاون مطلق نزدیک را خواهد دید، بلکه ترکیبی از آن دو را شامل خواهد شد که زندگی عالیتری را ایجاد خواهد کرد. این حالت عالیتر نیز به اضداد اثربخشی تقسیم خواهد گشت و به وحدت و ترکیب و تشکیل بالا تری منجر خواهد شد. پس حرکت فکر همان حرکت اشیاء است؛ در هر یک از این دو، یک سیر عقلی (حرکت دیالکتیکی) از وحدت، از راه کثرت، به کثرت در وحدت وجود دارد. فکر و هستی تابع یک قانون است؛ منطق و فلسفهٔ مابعدطبیعت یکی است.

ذهن عامل اصلی درک این سیر عقلی و وحدت و اختلاف است. عمل ذهن و وظیفهٔ فلسفه عبارت از کشف وحدتی است که به طور نطفه و استعداد در کثرت موجود است؛ وظیفهٔ اخلاق توحید سجایا با کردار است و وظیفهٔ سیاست توحید افراد است در دولت و

حکومت. وظیفهٔ مذهب عبارت است از درک مطلق و وصول بدان که در آن همهٔ اضداد و تناقضات یکی شده‌اند؛ این مطلق نطفهٔ عالی و برتر وجود است که در آن مادّه و ذهن، مُدرِک و مُدرَک، خیر و شرّ همه به صورت واحد درآمده‌اند. خدا مجموع نِسب و اضافاتی است که اشیاء درون آن غوطه می‌خورند و هستی و معنی خود را از آن گرفته اند. در انسان، مطلق به شکل وجدان ذات می‌رسد و اندیشهٔ مطلق می‌گردد، یعنی اندیشه به صورت جزئی از مطلق در می‌آید و از حدود و غایات فرد قدم فراتر می‌نهد و در زیر پردهٔ جدال عمومی، توافق نهانی همهٔ اشیاء را به دست می‌آورد. «عقل جوهر جهان است؛ ...طرح و نقشهٔ عالم به طور اطلاق عقلانی است.»[۶۴]

نزاع و شرّ امور منفی ناشی از خیال نیستند بلکه امور کاملاً واقعی هستند و در نظر حکمت پله‌های خیر و تکامل می‌باشند. تنازع، قانون پیشرفت است؛ صفات و سجایا در معرکهٔ هرج و مرج و اغتشاش عالم تکمیل و تکوین می‌شوند و شخص فقط از راه رنج و مسئولیت و اضطرار به اوج علو خود می‌رسد. رنج هم امری معقول است و علامت حیات و محرک اصلاح می‌باشد. شهوات نیز در بین امور معقول برای خود جایی دارند: «هیچ امر بزرگی بدون شهوت به کمال خود نرسیده است»[۶۵]؛ وحتی جاه طلبیها و خودخواهیهای ناپلئون بی‌آنکه خود بخواهد به پیشرفت اقوام کمک کرده است. زندگی برای سعادت نیست، بلکه برای تکامل است. «تاریخ جهان صحنهٔ سعادت و خوشبختی نیست؛ دوره‌های خوشبختی صفحات بیروح آن‌را تشکیل می‌دهد، زیرا این دوره‌ها ادوار توافق بوده‌اند»؛[۶۶] و چنین رضایت و خرسندی گرانبار سزاوار یک مرد نیست. تاریخ در ادواری درست شده است که تناقضات عالم واقع به وسیلهٔ پیشرفت و تکامل حل شده است؛ همچنان که دودلیها و ناشیگریهای جوانی به نظم و فراغ دورهٔ کهولت ختم می‌گردد. تاریخ یک سیر عقلانی و تقریباً رشتهٔ انقلابات است که در آن هر قومی پس از قوم دیگر و هر نابغه‌ای پس از نابغهٔ دیگر آلت دست «مطلق» بوده‌اند. مردان بزرگ خلاق و مبدع نبوده‌اند بلکه به منزلهٔ قابله هایی بودند برای آنچه «روح زمان» بدان آبستن بود. نابغه مانند دیگران سنگی بر این بنا اضافه می‌کند تا روزی که طاق بنا محکم بر روی خود استوار گردد، وآنکه آخر از همه خواهد آمد و کمال بنا را خواهد دید، خوشبخت خواهد بود. «این اشخاص از آنچه انجام می‌دادند یک تصور کلی نداشتند؛... بلکه فقط نظری به مقتضیات عصر خود داشتند- چیزی که برای تکامل ضروری است. این امر برای عصر آنها و جهان آنها حقیقت محض بود، یعنی برای انواع بعدی که جنین آنها در رحم زمان تکوین شده بود.»[۶۷]

به نظر می‌رسد که این فلسفهٔ تاریخ به نتایج انقلابی منتهی می‌گردد. سیر عقلی (حرکت

۶۴. «فلسفهٔ تاریخ»، تألیف هگل، نشریات بُن، صص ۱۳ و ۹. ۶۵. همان کتاب، ص ۲۶.
۶۶. همان کتاب، ص ۲۸. ۶۷. همان کتاب، ص ۳۱.

دیالکتیکی) مبادی اساس حیات را تغییر می‌دهد: هیچ وضعی پایدار نیست؛ در هر مرحله و طبقه‌ای از اشیاء تناقضی هست که فقط «تنازع اضداد» می‌تواند آن‌را حل کند. بنابراین عمیقترین قانون سیاست آزادی است، یعنی شاهراه تغیّر و تبدّل. تاریخ عبارت از پیشرفت آزادی است و دولت آزادی متشکل است و یا خواهد بود. از طرف دیگر عقیده بر اینکه «هر واقعیتی عقلانی است» رنگ محافظه کاری دارد. هر وضعی اگر چه محکوم به فنا باشد، یک حق الاهی دارد که متعلق به اوست، از آن جهت که خود یک مرحلهٔ لازمی در تطور است؛ به یک معنی «آنچه هست، حق است.» حقیقت خشنی است. همچنانکه وحدت غرض و هدف تکامل است، نخستین اقتضای آزادی نیز نظم و ترتیب است.

هگل در سالهای آخر عمر خود به جنبه‌های محافظه کارانهٔ فلسفهٔ خود بیشتر متمایل شد تا به جنبه‌های مترقی و افراطی آن، و این بدان جهت بود که روح زمان (به اصطلاح خود او) از آن‌همه تغییر و تبدیل خسته شده بود؛ پس از انقلاب ۱۸۳۰ چنین نوشت: «بالاخره پس از چهل سال جنگ و اضطراب بی‌اندازه، یک قلب پیر باید از پایان یافتن آن و آغاز یک دورهٔ صلح و سرور اظهار خوشوقتی کند.»[۶۸] این کاملاً از روی قاعده نبود که فیلسوف تنازع و جدال و حکیم سیر عقلانی پیشرفت مدافع قناعت و رضایت شود؛ بلکه یک مرد شصت‌ساله حق دارد که هواخواه صلح باشد. مع‌ذلک تناقض واقع در فکر هگل آن‌قدر عمیق بود که نمی‌توانست به سکوت منجر شود؛ و پیروان او در نسل بعد به حکم سیر عقلی به‌دو دسته منقسم شدند: «هگلیهای راست» و «هگلیهای چپ». و ایسه و فیختهٔ جوانتر در فلسفهٔ «واقع همچون امر عقلانی» برای عقیدهٔ به مشیت ازلی یک تعبیر فلسفی یافتند و آن‌را وسیلهٔ تحقق و اثبات اطاعت محض در سیاست قرار دادند. فویرباخ و مولشوت و باوئر و مارکس به شکاکیت و «انتقاد برتر» دورهٔ جوانی هگل برگشتند و فلسفهٔ تاریخ را به نزاع طبقاتی برگرداندند که ضرورت سیر عقلی هگل آن‌را به «سوسیالیسم اجتناب ناپذیر» می‌راند. هگل می‌گفت «مطلق» جریان تاریخ را از راه «روح زمان» تعیین می‌کند. مارکس به جای آن، علل اساسی هر تغییر و تبدیل را عوامل اقتصادی و جنبش توده‌ها می‌داند ـ خواه این تغییر در اشیاء صورت بگیرد و خواه در جریان فکر و فلسفه. هگل، آن معلم سلطنتی، تخم اشتراکی و سوسیالیسم را کاشت.

فیلسوف پیر اصلاح‌طلبان افراطی را اهل خواب و خیال دانست و به دقت مقالات نخستین خود را از میان برد. با حکومت پروس متحد شد و آن‌را آخرین منزل «مطلق» دانست و در سایهٔ هواخواهان و دوستان آکادمی به زندگی خود ادامه داد. دشمنان او وی را «فیلسوف رسمی» نام نهادند. دستگاه فلسفی خود را جزئی از قوانین طبیعی عالم دانست و فراموش کرد که دیالکتیک خود او افکار او را به زوال و سقوط محکوم می‌کند. «هرگز فلسفه

۶۸. نقل از «کِرد»، ص ۹۳.

چنین آهنگ قوی نداشته است و هرگز تا این اندازه مورد احترام و حمایت شاهانه نبوده است، یعنی سال ۱۸۳۰ در برلین.»[۶۹]

ولی هگل در این روزهای خوش به سرعت پیر می‌شد و مانند بعضی از اشخاص قصه های کودکان، هوش و حواس خود را از دست می‌داد: چنانکه روزی فقط با یک کفش به اتاق تدریس وارد شد و کفش دیگر را در میان گِل و لای به جای گذاشته بود. هنگامی که مرض وبا در سال ۱۸۳۱ به برلین سرایت کرد، جسم ناتوان او دچار این مرض گردید و پس از یک روز بیماری ناگهان به آرامی در خواب از این جهان رفت. همچنانکه ناپلئون و هگل و بتهوون در فاصلهٔ یک سال متولد شده بودند، همین‌طور در فاصلهٔ ۳۲ـ ۱۸۲۷ آلمان بتهوون و گوته و هگل را از دست داد. این پایان یک عصر بود، کوشش نهایی و عالی بزرگترین قرن آلمان.

۶۹. پاولزن، «ایمانوئل کانت»، ص ۳۸۵.



فصل هفتم
شوپنهاور

۱. عصر او

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست — بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین سر و پای نازنین و کف دست — از مهر که پیوست و به کین که شکست؟*

در نیمهٔ نخستین قرن نوزدهم در شعر و موسیقی و فلسفه بزرگانی پیدا شدند که به عنوان مظهر و نمایندهٔ عصر خویش همگی بدبین بودند: در شعر بایرن از انگلستان و دوموسه از فرانسه و هاینه از آلمان و لئوپاردی از ایتالیا و پوشکین و لرمانتوف از روسیه؛ در موسیقی شوبرت و شومان و شوپن و، حتی، بتهوون (که با همهٔ بدبینی سعی به تظاهر به خوش‌بینی می‌کرد) همه مظاهر بدبینی بودند و بالاتر از همهٔ اینها آرتور شوپنهاور قرار دارد که فلسفهٔ او بدبینی عمیقی در بر داشت. چرا؟

مجموعهٔ منتخب عظیمی از رنج و بدبختی به نام «جهان همچون اراده و تصویر» در سال ۱۸۱۸ منتشر شد. این، عصر اتحاد «مقدس» بود. واترلو مغلوب شده و انقلاب مرده بود. «فرزند انقلاب» بر روی تخته‌سنگی در دریایی دوردست می‌پوسید. قسمتی از ستایش بی‌پایانی که شوپنهاور از اراده کرده است، مدیون جلوهٔ خونین و شگفت‌انگیز اراده در جسم این «کرسی» کوچک، و قسمتی از نومیدی او ناشی از وضع اندوه‌بار ساکن سنت هلن بود. سرانجام اراده شکست خورد و مرگ تیره بر همهٔ جنگها فایق آمد. بوربون‌ها دوباره بر تخت نشستند؛ ارباب فئودال دوباره برگشتند و خواستار اراضی خود شدند، خیالپروری آلکساندر بدون قصد اتحادیه‌ای برای از میان بردن پیشرفت و ترقی در عالم به وجود آورد. قرن بزرگ سپری شده بود. گوته می‌گفت: «خدا را شکر می‌کنم که در جهانی که تا این درجه مضمحل شده است، جوان نیستم.»

اروپا در ورطهٔ انحطاط بود. میلیونها مردم نیرومند از میان رفته بودند: میلیونها جریب

* این رباعی خیام به جهت مناسبت از طرف مترجم الحاق شد.

زمین بایر و لم‌یزرع افتاده بود؛ در همه جای اروپا زندگی بکلی از نو شروع می‌شد؛ برای به دست آوردن آن اقتصاد روزافزون تمدن‌بخش که در جنگ از میان رفته بود، دوباره به زحمت و کندی به کار مشغول می‌شدند. شوپنهاور که در سال ۱۸۰٤ در فرانسه و اتریش مسافرت می‌کرد از دیدن هرج و مرج و کثافت دهات و فقر و بدبختی کشاورزان و اضطراب و بیچارگی شهرها به تحیر افتاده بود. عبور سپاهیان ناپلئون یا دشمنان او آثار غارت و تعدی را در سرتاسر اروپا به جای گذاشته بود. مسکو تل خاکستر شده بود؛ در انگلستان که از پیروزی در جنگ مغرور و مفتخر بود دهقانان به جهت تنزل قیمت گندم از هستی ساقط شده بودند و کارگران صنایع از پیدایش کارخانه‌های جدید به وحشت و اضطراب افتاده بودند. مرخصی سپاهیان به عده بیکاران افزود. کارلایل نوشته است: «از پدرم شنیده بودم که می‌گفت در سالهایی که قیمت یک اِستون (=٦/٣٤٨ کیلوگرم) جو صحرایی به ده شلینگ رسیده بود، کشاورزانی را دیده بود که برای سد جوع پنهان از نظر دیگران به کنار جوی می‌رفتند تا به جای نان آب بخورند و هر یک سعی می‌کرد که دیگران از حال او مطلع نباشند.»[1] هیچگاه زندگی اینقدر بی‌معنی و تیره نشده بود.

آری، انقلاب مرده بود و به نظر می‌رسید که روح اروپا نیز با آن از میان رفته است. این بهشت نو که «اتوپیا» یا مدینهٔ فاضله (آرمانشهر) خوانده می‌شد و جلوات او بساط خدایان را برچیده بود، به یک آیندهٔ دور مبهمی تبدیل گشته بود که فقط دیدهٔ جوانان می‌توانست آن‌را ببیند؛ پیرمردان دنبال این سراب به حد کافی دویده بودند و اکنون از آن بر می‌گشتند و همهٔ آمال و امیدها را ریشخند می‌کردند. فقط جوانان می‌توانند به آینده بیندیشند و در آن زندگی کنند؛ فقط پیران می‌توانند به گذشته فکر کنند و در آن زندگی نمایند؛ اما بیشتر مردم مجبورند که در حال زندگی به‌سر برند، زمان حالی که در آن هنگام خراب و بایر و بی‌حاصل بود. هزارها قهرمان و مؤمن به خاطر انقلاب جنگیده بودند. چه بسیار دلهای پرشور جوانان که در سراسر اروپا به سوی جمهوری نو متوجه شده و فقط به امید و روشنایی آن زنده بود؛ تا آنکه بتهوون سمفونی قهرمانی خود را که به فرزند انقلاب هدیه کرده بود پاره کرد؛ زیرا این پسرِ انقلاب دامادِ ارتجاع شده بود. چقدر از اشخاص دیگر که به خاطر انقلاب جنگیده بودند و هنوز هم با یقین و ایمان مبهم به خاتمهٔ آن خوشبین و امیدوار بودند! ولی انقلاب واقعاً خاتمه یافته بود و واترلو و سنت هلن و وین خاتمهٔ آن بودند. بر تخت فرانسهٔ شکست خورده یکی از خانوادهٔ بوربون نشسته بود که نه چیزی یاد گرفته و نه چیزی فراموش کرده بود. این بود پایان باشکوه نسلی که امید و کوشش او را تاریخ به یاد نداشت. این پردهٔ حزن‌انگیز چقدر خنده‌آور بود، زیرا خنده‌های به گریه آمیخته بود!

در این روزگار نومیدی و رنج، بسیاری از مردم فقیر، خود را با امیدهای دین و مذهب

۱. فرود، در کتاب «نامه‌ها و زندگی توماس کارلایل»، ج ۱، ص ۵۲.

تسلی می‌دادند؛ ولی قسمت اعظم طبقات بالاتر ایمان خود را از دست داده بودند، آنها به جهانی می‌نگریستند که سراسر ویران بود، و زندگی امیدبخش روز آخرت که جمال و عدل آن زشتیهای عالم ماده را از یاد می‌برد، برای آنها وجود نداشت. در حقیقت خیلی سخت بود که کسی باور کند کرهٔ زمین سال ۱۸۱۸ ساخته و پرداختهٔ دست خداوند حکیم مهربانی است. مفیستوفلس پیروز شده بود و فاوست‌ها همه جا نومید گشته بودند. ولتر تخم توفان را کاشته بود و شوپنهاور محصول آن‌را درو می‌کرد.

کمتر دیده شده بود که مسئلهٔ شرّ به این تندی و فشار در برابر فلسفه و مذهب قد علم کند. قبر هر شهیدی از مسکوتا بولونی و اهرام یک سؤال مبهمی از عالم بالا می‌کرد خدایا تا به کی و چرا؟*

آیا این بلیهٔ جهانی، انتقامی بود که خدای عادلی از قرن عقل و الحاد می‌گرفت؟ آیا این ندایی بود که عقول نادم و پشیمان را دوباره به تعظیم در برابر فضایل دین سابق و امید و احسان دعوت می‌کرد؟ شلگل و نوالیس و شاتوبریان و دوموسه و ساوذی و وردزورث و گوگول این‌طور فکر می‌کردند؛ آنها همچون کودکانی که پس از ولخرجی و صرف تمام پول خود از برگشتن به خانه خوشحال می‌شوند، از برگشت به ایمان قدیم خوشحال بودند. ولی عدهٔ دیگری جواب تلختری دادند و گفتند که هرج و مرج و اضطراب اروپا ناشی از اضطراب و بی‌ثباتی عالم است؛ و یک نظم الاهی و امید بهشتی وجود ندارد؛ اگر خدایی باشد، کور است و شر بر روی زمین سایه افکنده است. بایرن و هاینه و لئوپاردی و لرمانتوف و فیلسوف مورد بحث ما چنین فکر می‌کردند.

۲. شخص او

شوپنهاور در ۲۲ فوریه ۱۷۸۸ در دانتزیگ متولد شد. پدر او بازرگانی بود که به علت مهارت و مزاج گرم و طبع مستقل و عشق به آزادی معروف بود. هنگامی که آرتور پنجساله بود پدرش از دانتزیگ به هامبورگ مهاجرت کرد زیرا دانتزیگ به جهت افتادن به دست پروس در سال ۱۷۹۳ استقلال خود را از دست داده بود. بدین‌ترتیب شوپنهاور جوان میان تجارت و داد و ستد بزرگ شد و با آنکه این کار را با همهٔ تشویق و تحریک پدر ترک گفت، اثرات آن در وی باقی ماند که عبارت بود از رفتاری نسبتاً خشن و ذهنی واقع‌بین و معرفتی به احوال دنیا و مردم؛ همین امر وی را در نقطهٔ مقابل فیلسوفان رسمی آکادمیک که مورد نفرت او بودند قرار داد. پدر او ظاهراً در ۱۸۰۵ خودکشی کرد، و مادرِ پدرش در حال

* و به قول خیام:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست — باز از چه او فکند اندر کم و کاست
گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود — ور آنکه بد آمد این صور، عیب کراست — م

جنون مرد.

شوپنهاور می‌گوید: «طبیعت و نهاد و یا اراده از پدر به ارث می‌رسد و هوش از مادر.»[۲] مادر او باهوش بود و یکی از معروف‌ترین قصه‌نویسان روزگار خود گردید ولی دارای نهاد و سجایای دیگر نیز بود. این زن از معاشرت با شوهر عامی خود چندان خوشدل نبود و پس از مرگ او آزادانه به عشق‌ورزی برخاست و به وایمار که در آن هنگام مناسب‌ترین موضع این طرز زندگی بود رهسپار شد. آرتور شوپنهاور همچون هملت بر ضد ازدواج مجدد مادرش قیام کرد. این نزاع با مادر موجب گردید که وی فلسفهٔ خود را با عقایدی نیمه حقیقی دربارهٔ زنان چاشنی دهد. یکی از نامه‌های مادرش وضع روابط آنها را روشن می‌سازد: «تو ستوه‌آور و ملال‌انگیز هستی و زندگی با تو خیلی سخت است؛ خودخواهی تو تمام صفات نیک تو را تحت‌الشعاع قرار داده است و تمام این صفات بی‌فایده است زیرا تو نمی‌توانی از عیبجویی دیگران خودداری کنی.»[۳] به همین جهت از هم جدا شدند و شوپنهاور گاهی مانند دیگر مهمانان به خانهٔ مادرش می‌رفت؛ روابط آن‌دو خیلی رسمی و مؤدبانه گردید و آن نزاع و کدورتی که گاهی میان افراد خانواده دیده می‌شود میان آن‌دو وجود نداشت. گوته خانم شوپنهاور را دوست می‌داشت زیرا این زن کریستیان محبوب گوته را با خود پیش او می‌برد. رابطهٔ مادر و فرزند را گوته تیره‌تر کرد زیرا به مادر خبر داد که فرزندش مردی سخت مشهور خواهد شد؛ مادر هرگز نشنیده بود که دو نابغه از یک خانواده می‌تواند به وجود بیاید. بالاخره روزی نزاع به اوج خود رسید و مادر رقیب و فرزند خود را از پله‌ها پایین انداخت و فرزند به مادرش گفت که آیندگان مادر را فقط از راه فرزند خواهند شناخت. پس از آن شوپنهاور به زودی وایمار را ترک گفت و با آنکه مادر بیست و چهار سال دیگر زندگی کرد، دیگر ملاقاتی میان آن‌دو دست نداد. گویا بایرن نیز در ۱۷۸۸ که هنوز کودک بود با مادر خود چنین معامله‌ای کرد. تقریباً این اوضاع و احوال بود که این اشخاص را به بدبینی محکوم کرد. مردی که محبت مادری را نچشیده بلکه کین و عداوت او را دیده باشد دلیلی ندارد که شیفتهٔ مردم جهان شود.

در این میان شوپنهاور دبیرستان و دانشگاه را تمام کرد و بیشتر از آنچه در برنامهٔ دروس بود کسب معلومات نمود. مدتی به معاشرت با مردم و عشقبازی گذرانید و نتایج آن در طبع و فلسفهٔ او آشکار گردید.[۴] ملول و دریده و ظنین بار آمد؛ دچار وسوسهٔ ترس و خیالات بد گردید، پیپ خود را در قفل و کلید نهان می‌کرد و هرگز نگذاشت تیغ سلمانی به گردنش برسد؛ همیشه زیر بالش خود طپانچه‌ای پُر می‌گذاشت، شاید برای آنکه کار دزدان را آسانتر سازد. از سر و صدا بیزار بود و در این‌باره می‌نویسد: «مدتی است معتقد شده است

۲. «جهان همچون اراده و تصور»؛ چاپ لندن، ۱۸۸۳؛ ج ۳، ص۳۰۰. ۳. والیس: «زندگی شوپنهاور»؛ چاپ لندن، بدون تاریخ؛ ص ۵۹. ۴. رجوع شود به والیس، ص ۹۲.

که قدرت تحملی که شخص می‌تواند از سر و صدا داشته باشد با استعداد ذهنی او نسبت معکوس دارد و از این راه می‌توان به درجهٔ هوش و استعداد او پی برد... سر و صدا برای مردم هوشمند رنج و عذاب است... نیروی فراوانی که از تصادم و چکش زدن و سقوط اشیاء حاصل می‌شود هر روز طی زندگانی من مرا رنج و عذاب داده است.»[۵] او از اینکه قدر و اهمیتش شناخته نشده است سخت مکدر بود و این حس در او به درجهٔ بیماری رسیده بود و چون شهرت و موفقیتی نیافته بود به خود مشغول بود و خود را می‌خورد.

مادر و زن و خانواده و وطن نداشت، «مطلقاً تنها بود و کمترین دوستی نداشت و فاصلهٔ میان یک و هیچ لایتناهی است.»[۶] او بیشتر از گوته به شور و حرارت وطن‌پرستی عصر خود بی‌اعتنا بود. در سال ۱۸۱۳ تحت تأثیر فیخته، در او هیجانی برای قیام بر ضد ناپلئون پدید آمد و خواست داوطلبانه به جنگ رود و یک دست اسلحه نیز خرید. ولی به زودی حزم و دوراندیشی او مانع گردید و پیش خود چنین استدلال کرد که: «ناپلئون آن خودخواهی و شهوت زندگی را که همهٔ مردم فانی ضعیف حس می‌کنند، به حد کمال و بدون قید و حد داراست؛ منتها در مردم دیگر به شکل دیگری درمی‌آید.»[۷] به جای آنکه به جنگ رود، به ده رفت و مشغول تدوین رسالهٔ اجتهادیهٔ خود در فلسفه گردید.

این رساله به نام «چهار اصل دلیل کافی»[۸] است (۱۸۱۲) و پس از اتمام آن شوپنهاور تمام وقت و همّ خود را صرف تدوین شاهکار خود به نام «جهان‌همچون اراده و تصور» نمود و پس از اتمام، نسخهٔ خطی آن‌را برای طبع فرستاد؛ به عقیدهٔ او این کتاب دیگ جوش پر از افکار و عقاید کهن نیست، بلکه بنایی عالی است که از فکری بدیع و نوترکیب شده است و «روشن و قابل فهم و متین است و خالی از لطف و زیبایی نیست»؛ «کتابی است که بعد از این منبع صد کتاب دیگر خواهد بود.»[۹] این بیانات متضمن خودخواهی و غرور گستاخانه‌ای است ولی کاملاً صحیح است. چند سال بعد شوپنهاور معتقد شد که تمام مسائل فلسفی را حل کرده است تا آنجا که خواست بر نگین انگشتری خود تصویر سفینکس را در حالی که خود را به گرداب می‌اندازد نقش کند؛ زیرا سفینکس گفته بود که اگر کسی مسائل و معماهای او را حل کند، خود را به گرداب خواهد افکند.

۵. «جهان همچون اراده وتصور»، ج ۲، ص ۱۹۹؛ مقالات، «دربارهٔ سر و صدا».   ۶. نیچه: «شوپنهاور همچون آموزگار»؛ ۱۹۱۰؛ ص ۱۲۲.   ۷. مقالهٔ والیس راجع به شوپنهاور در «دایرة المعارف بریتانیکا».

۸. شوپنهاور بدون دلیل کافی همچون تاجری همیشه اصرار می‌کند که پیش از خواندن کتاب «جهان همچون اراده و تصور» این کتاب را بخوانند در غیر این صورت کتاب «جهان همچون اراده» قابل فهم نخواهد بود. خوانندگان فقط می‌توانند به دانستن این نکته قناعت کنند که چهار اصل دلیل کافی عبارت است از قانون علت و معلول که به چهار صورت درآمده است: ۱. در منطق به شکل حصول نتیجه از مقدمات قیاس؛ ۲. در فیزیک به شکل تتابع معلول و علت؛ ۳. در ریاضیات به شکل قوام بنا از قوانین ریاضی و مکانیک؛ ٤. در اخلاق به شکل حصول رفتار از نهاد و طبیعت.   ۹. والیس، «زندگی شوپنهاور»، ص ۱۰۷.

با این‌همه، کتاب دقت مردم را جلب نکرد؛ مردم به اندازهٔ کافی بدبخت بودند و دیگر نمی‌خواستند کتابی دربارهٔ بدبختی و ادبار خویش بخوانند. شانزده سال پس از انتشار کتاب، به شوپنهاور خبر رسید که قسمت اعظم نسخ چاپی کتاب را به جای کاغذ باطل فروخته‌اند. در رسالهٔ «در باب شهرت» در فصل «عقل معاش» دو نکته از لیشتنبرگ نقل می‌کند که مسلماً اشاره‌ای است به شاهکار خویش: «این‌گونه کتابها همچون آیینه‌اند؛ اگر خری به آیینه نگاه کرد نباید انتظار داشت که صورت فرشته در آن ظاهر شود»؛ و «اگر کتابی به کله‌ای خورد و از یکی صدایی برخاست که دلیل توخالی بودن آن شد، نباید گفت که همیشه این صدا از کتاب برخاسته است.» شوپنهاور به سخنان خود چنین ادامه می‌دهد و صدای او همچون کسانی است که به نفسشان صدمه وارد شده است: «هر قدر شخصی متعلق به آیندگان خود و به عبارت دیگر متعلق به تمام بشریت باشد همان اندازه در نظر معاصران خود بیگانه است زیرا کتاب او مربوط به معاصران نیست و اگر باشد از آن جهت است که جزئی از بشریت را تشکیل می‌دهند و به همین جهت معاصران رنگ و خصوصیات محلی خود را در آن نخواهند یافت.» و بعد مانند آن روباهی که در داستانها نقل می‌کنند با فصاحت تمام می‌گوید: «اگر مستمعین یک نوازنده‌ای تقریباً کر باشند، آیا او از کف زدن و تحسین آنان خوشحال خواهد شد؟ و اگر یکی دو نفر که کر نیستند، فقط محض نهان داشتن نقص دیگران بیشتر کف بزنند، باز خوشحالی ادامه خواهد داشت؟ و اگر بداند که این دو نفر همیشه پول می‌گیرند تا برای بدترین نوازندگان کف بزنند چه خواهید گفت؟» در بعضی اشخاص خودستایی به منزلهٔ جبران نقص شهرت است و در برخی دیگر به منزلهٔ همکاری صمیمانه با وضع فعلی او.

شوپنهاور تمام عقاید و آرای خود را در این کتاب گنجانید؛ تا آنجا که کتابهای بعدی او فقط شرح این کتاب محسوب می‌شود؛ او شارح و مفسر تورات و «مراثی» خود گردید. در ۱۸۳۶ رساله‌ای به نام «*اراده در طبیعت*» منتشر کرد که تا حدی در کتاب «جهان همچون اراده‌وتصویر» که در ۱۸۴۴ با اضافات منتشر شد، گنجانیده شده بود. در ۱۸۴۱ کتابی به نام «دومسئلهٔ‌اساسی‌اخلاقی» تألیف کرد و در سال ۱۸۵۱ کتابی به نام «مقدمات‌و ملحقات» نوشت که می‌توان آن‌را به «پیش‌غذاها و دسرها» نیز ترجمه کرد. این کتاب به انگلیسی به نام «مقالات» یا «رسالات» ترجمه شده است و خواندنی‌ترین آثار اوست و شوپنهاور برای حق تألیف آن فقط ده جلد از نسخ چاپی آن دریافت کرد. با چنین وضعی خوشبین بودن مشکل است.

پس از آنکه وایمار را ترک گفت در عزلت و تحقیق روزگار می‌گذاشت و فقط یک حادثه این یکنواختی را به‌هم زد. او آرزو داشت که فلسفهٔ خود را در یکی از دانشگاههای بزرگ آلمان تدریس کند و این فرصت در ۱۸۲۲ پیش آمد و وی را به عنوان دانشیاری به دانشگاه برلین دعوت کردند. وی عمداً همان ساعاتی را که هگل در آن درس می‌گفت برای

تدریس انتخاب کرد و معتقد بود که دانشجویان به او و هگل مثل آیندگان نگاه خواهند کرد، ولی دانشجویان این‌قدر پیش‌بین نبودند و شوپنهاور مجبور شد که در اتاق خالی تدریس کند؛ به همین جهت استعفا داد و برای انتقام هجونامه‌های تلخی بر ضد هگل نوشت. این هجونامه‌ها چاپهای بعدی شاهکار او را لکه‌دار کرده است. در ۱۸۳۱ مرض وبا به شهر برلین سرایت کرد و هگل و شوپنهاور هر دو فرار کردند ولی هگل زود برگشت و گرفتار مرض گردید و پس از چند روز وفات یافت. شوپنهاور تا فرانکفورت نایستاد و در آنجا بقیهٔ عمر هفتاد و دو سالهٔ خود را به سر برد.

مانند یک بدبین حساس از دامی که خوش‌بینان به آن گرفتار می‌شوند پرهیز کرد، یعنی نخواست از راه قلم زندگی کند؛ منافعی از تجارتخانهٔ پدرش به او ارث رسیده بود و از عایدات آن زندگی نسبتاً راحتی برای خود درست کرده بود. پول خود را چنان با عقل و تدبیر به کار می‌برد که از فلاسفه دیده نشده بود. یکی از شرکتهایی که وی در آن سهیم بود ورشکست شد و طلبکاران دیگر به صدی هفتاد راضی شدند ولی شوپنهاور راضی نشد و برای تحصیل تمام طلب خود مبارزه کرد و پیروز گردید. دو اتاق در یک خانهٔ پانسیون اجاره کرده بود و سی سال آخر زندگی خود را در آنجا گذرانید؛ رفیق او منحصر به یک سگ بود. او این سگ را «آتما» می‌نامید (روح عالم به عقیدهٔ برهمنان) ولی لودگان شهر او را «شوپنهاور جوان» می‌نامیدند. معمولاً در «انگلیشرهوف»* (مهمانخانهٔ انگلیسها) غذا می‌خورد. هر وقت می‌خواست در این مهمانخانه غذا بخورد یک سکهٔ طلا روی میز می‌گذاشت و پس از غذا دوباره آن‌را بر می‌داشت، پیشخدمت فضولی علت این کار دایمی را از او پرسید و او در پاسخ گفت که نذر کرده است هر وقت انگلیسها در این مهمانخانه بجز زن و سگ و اسب از چیزهای دیگر سخن گفتند، این پول را به صندوق خیریه بپردازد.[۱۰]

دانشگاهها از او و آثارش بی‌خبر بودند؛ گویا هر پیشرفت مهم فلسفی می‌بایست خارج از محوطهٔ دانشگاه صورت گیرد. نیچه می‌گوید: «هیچ چیز علمای آلمان را مانند عدم شباهتی که میان شوپنهاور و آنان بود رنج نداد.» ولی او صبر آموخته بود و می‌دانست که بالاخره دیر هم باشد، شهرت و شناسایی روزی به سراغ او خواهند آمد و بالاخره شهرت به آرامی رسید. مردم طبقهٔ متوسط از وکلا و اطبا و تجار او را فیلسوفی یافتند که با اصطلاحات پر سر و صدای مظنونات مابعدطبیعی سر و کار ندارد؛ بلکه نظر قابل فهمی دربارهٔ حادثات و زندگی روزانه دارد. اروپایی که از احلام و کوششهای ۱۸۴۸ سرخورده بود، از این فلسفه که انعکاس نومیدی ۱۸۱۵ بود استقبال کرد. حملهٔ علم به الاهیات، نفرت سوسیالیسم از

* Englischer Hof

۱۰. والیس، ۱۷۱.

فقر و جنگ و اجبار حیاتی نزاع برای زندگی؛ همه عواملی بودند که به اشتهار شوپنهاور کمک کردند.

برای لذت بردن از این وجهه و اشتهار هنوز پیر نشده بود. با حرص و ولع تمام مقالاتی را که دربارهٔ او می‌نوشتند مطالعه می‌کرد؛ از دوستان خود درخواست کرده بود که هر چه دربارهٔ او چاپ می‌شود برایش بفرستند و او پول پست را خواهد پرداخت. در ۱۸۵٤ واگنر نسخه‌ای از «حلقهٔ نیبلونگ» به همراه تقدیری از فلسفهٔ موسیقی شوپنهاور برای او فرستاد. بدین‌ترتیب این بدبین بزرگ در سنین پیری تقریباً خوشبین گردید؛ بعد از غذا به گرمی تمام فلوت می‌نواخت و از روزگار سپاسگزار بود که او را از آتش جوانی نجات داده است. مردم از همهٔ جهان برای زیارت او می‌آمدند و در ۱۸۵۸، روز هفتادمین سال تولد وی، از تمام نواحی اروپا سیل تبریک و تهنیت به سوی او روان گردید.

ولی این چندان زود نبود و فقط دو سال دیگر زندگی کرد. در ۲۱ سپتامبر ۱۸٦۰ تنها به خوردن صبحانه مشغول شد و ظاهراً سالم به نظر می‌رسید، ساعتی بعد زنی که مهماندار و پرستار وی بود او را پشت میز غذاخوری مرده یافت.

۳. جهان همچون تصور

کسی که کتاب «جهان همچون اراده و تصور» را باز می‌کند، از سبک آن به شگفت می‌افتد. زیرا در آن اصطلاحات مغلق کانت و ابهام و غموض هگل و روش هندسی اسپینوزا دیده نمی‌شود؛ همه چیز روشن و صریح و از روی قاعده است؛ و تمام مطالب دور این محور می‌چرخد که جهان نخست اراده است و بعد تنازع و بعد بدبختی و ادبار؛ چه صداقت بی‌پرده و متانت روحبخش و استقامت آشتی‌ناپذیری! جایی که اسلاف او مطالب مجرد نامفهوم بدون کوچکترین اشاره‌ای به عالم خارج ابراز می‌داشتند، شوپنهاور برعکس همچون تاجرزاده‌ای با مواد و امثله و موارد استعمال سر و کار دارد و حتی گاهی بذله‌گویی نیز می‌کند.[۱۱] بعد از کانت بذله‌گویی در فلسفه بدعت عجیبی محسوب می‌شد.

ولی چرا کتاب مورد توجه واقع نشد؟ یک علت آن این است که وی به کسانی حمله کرد که ممکن بود مایهٔ شهرت او شوند، یعنی به استادان دانشگاه. هگل در ۱۸۱۸ دیکتاتور فلسفه در آلمان بود؛ با اینهمه شوپنهاور در حملهٔ به او تردیدی به خویش راه نداد. در دیباچهٔ

۱۱. بهتر آن است که یکی از شوخیهای او را در پانوشت نقل کنیم: «اونتزلمان یکی از بازیگران تئاتر بود و همیشه از خود سخنانی در موقع بازی به مکالمات نمایشنامه اضافه می‌کرد. در تئاتر برلین وی را از این بدیهه‌گویی و ارتجال منع کردند. روزی می‌بایست در صحنهٔ تئاتر ظاهر شود. همین که سواره وارد صحنه شد، اسب حرکات و صداهای ناشایستی کرد که حضار را به خنده انداخت. اونتزلمان اسب را به شدت سرزنش کرده گفت: 'مگر نمی‌دانی که بدیهه‌گویی در صحنه تئاتر غدغن است'؟» ج ۲. ص ۲۷۳.

چاپ دوم چنین می‌نویسد:

هیچ زمانی برای فلسفه ناسازگارتر از آن نیست که آن‌را برای اغراض سیاسی به کار برند و وسیلهٔ امرار معیشت سازند. دیگر چیزی با این قول مشهور مخالفت نمی‌کند که اول زندگی و بعد فلسفه. این آقایان می‌خواهند زندگی کنند آن هم از راه فلسفه، و حتی می‌خواهند زن و فرزندانشان نیز از این راه نان بخورند. نغمهٔ «من برای کسی آواز می‌خوانم که نان مرا بدهد» همه جا حکومت می‌کند. قدما می‌گفتند که تحصیل پول از راه فلسفه کار سوفسطاییان است... آنچه با پول به دست می‌آید چیز مبتذلی بیش نیست. ممکن نیست که در عصری که بیست سال تمام هگل (این کالیبان* صحنهٔ معنویات) را مانند بزرگترین فلاسفه تقدیر و ستایش می‌کنند، برای او ارزشی واقعی که محسود دیگرانش سازد قایل شوند... بلکه برعکس، حقیقت همواره در میان عدهٔ قلیل پیدا می‌شود و باید با آرامی و فروتنی منتظر بود تا این عدهٔ معدود که از حقیقت لذت می‌برند، پیدا شوند. زندگی کوتاه است ولی حقیقت دورتر می‌رود و بیشتر عمر می‌کند؛ بگذار تا حقیقت را بگوییم.

کلمات آخری اصیل و شریف است ولی گفتهٔ روباهی را به خاطر می‌آورد که چون دستش به انگور نرسید آن‌را ترش و نارس دانست؛ هیچکس مانند شوپنهاور شیفتهٔ تحسین و ستایش مردم نبود. اگر دربارهٔ هگل سکوت می‌نمود سخنانش شریفتر و نجیب‌تر جلوه می‌کرد، «دربارهٔ زندگان چیزی جز نکویی نگوییم.» حال ببینیم که چگونه با فروتنی منتظر بود تا حق او را بشناسند؛ «در فاصلهٔ میان کانت و من، در فلسفه پیشرفت مهمی حاصل نشده است.»[12] «مدتها بود که در فلسفه به جستجوی این حقیقتی که من ابراز کرده‌ام (یعنی چهان همچون اراده) بوده‌اند و کسانی که با تاریخ آشنا هستند، کشف آن‌را مانند کیمیا و حجرالفلاسفه ناممکن می‌دانستند.»[13] «من قصد داشتم که فکر واحدی اظهار کنم ولی پس از سعی مداوم موفق نشدم که آن‌را در کمتر از یک کتاب بیان کنم... این کتاب را دو دفعه مطالعه کن و دفعهٔ اول با شکیبایی بیشتری بخوان.»[14] این بود تواضع او! «تواضع چیزی جز فروتنی ریاکارانه نیست و معنی آن این است که شخص در جهانی پر از حسودان و رشک‌آوران، در برابر کسانی که فاقد استعداد و لیاقت هستند از شایستگیها و برتریهای خود عذربخواهد.»[15] «شکی نیست که اگر تواضع فضیلت باشد، به حال دیوانگان و ابلهان

* caliban، یکی از قهرمانان نمایشنامهٔ «توفان» شکسپیر است که گویا غول یا جنی بود و مجبور بود همیشه از آریل اطاعت کند، درحالی که همواره برضد او بود. ــم.

۱۲. ج ۲، ص ۵. ۱۳. ج ۱، ص ۷. ۱۴. همان، ص ۸. این سخن درست است و باید این کار را کرد. حتی بعضیها می‌گویند که سه بار خواندن‌مفیدتر است. یک کتاب عالی مانند یک سمفونی عالی است که باید چندین مرتبه گوش داد تا کاملاً فهمید. ۱۵. همان، ص ۳۰۳.

مفید خواهد بود؛ زیرا هر کسی باید چنان قدر خود را پایین بیاورد که گویی یکی از ابلهان است.»[۱۶]

در جملهٔ اول کتاب شوپنهاور چیزی از فروتنی و تواضع دیده نمی‌شود. آغاز کتاب چنین است: «جهان تصور من است.» هنگامی که فیخته چنین جمله‌ای ادا کرد، آلمانیهای متظاهر به فلسفه از یکدیگر پرسیدند، «آیا زن او در این‌باره چه خواهد گفت؟» ولی شوپنهاور زن نداشت. منظور او کاملاً ساده بود و می‌خواست در آغاز این عقیدهٔ کانت را تأیید کند که عالم خارج فقط از راه حواس و تصورات بر ما معلوم است. پس از آن تشریحی از مسلک اصالت تصور است که روشن و کافی است، ولی اصالت آن از قسمتهای دیگر کتاب کمتر است و اگر در آخر کتاب جا داده می‌شد بهتر بود. یک نسل تمام از شوپنهاور بی‌خبر بودند برای آنکه قدم اول را بد برداشته بود و فکر خود را پشت دیوار دویست صفحه مطالب درجهٔ دوم مربوط به اصالت تصور نهان داشته بود.[۱۷]

قسمت زنده و اساسی بخش اول مربوط به حمله به ماتریالیسم است. چگونه می‌توان ذهن و قوهٔ مدرکه را مادی دانست در صورتی که ماده را فقط از راه ذهن و قوهٔ مدرکه درک می‌کنیم؟

> اگر صریحاً تا آخرین نقطه به دنبال ماتریالیسم برویم، پس از صعود به قلهٔ آخر مورد خنده و ریشخند خدایان اولمپیاد قرار خواهیم گرفت. پس از رنج بسیار یک‌مرتبه از خواب بیدار خواهیم شد و خواهیم دید که نتیجه‌ای که از این کوشش به دست آورده‌ایم، یعنی «معرفت و علم»، شرط قبلی و اساسی نقطهٔ مبدأ ما بوده است. ما ماده را فقط از راه ذهن، یعنی عامل درک کنندهٔ ماده، درک می‌کنیم، حس باصره آن‌را می‌بیند و سامعه آن‌را می‌شنود و لامسه آن‌را لمس می‌کند و قوهٔ مدرکه از آن آگاه می‌شود. بنابراین دچار یک مصادره به مطلوب گیج‌کننده‌ای می‌شویم و ناگهان در می‌یابیم که نقطهٔ آخر همان نقطهٔ مبدأ است و در دایره‌ای دور خود می‌گردیم. ماتریالیست مانند بارون مونشهاوزن است که وقتی با اسبش توی آب افتاده بود و دست و پا می‌زد، برای رهایی، اسبش را با دو پای خویش به هوا بلند کرد و در حالی که خود به دم او آویزان بود در هوا با اسب بلند می‌شد![۱۸] مادیگری خام هم‌اکنون در نیمهٔ قرن نوزدهم[۱۹] به همان جهل نخستین خود باقی است و با سرگشتگی منکر نیروی حیاتی است و می‌خواهد بیش از همه حوادث و

۱۶. «مقالات»، «دربارهٔ غرور». ۱۷. بهتر آن است که به جای مراجعه به کتب دیگر به کتابهای خود شوپنهاور مراجعه کرد. تمام کتاب بزرگ سه‌جلدی او (بجز قسمت اول هر جلد) سهل و آسان است و تمام «مقالات» او با ارزش و لذت‌بخش است. کتاب «زندگی شوپنهاور» تألیف والیس برای ترجمهٔ حال او کافی است. در این رساله افکار شوپنهاور خلاصه و فشرده شده است یعنی افکار شوپنهاور از نو در قالب جملات دیگر ریخته نشده است بلکه قسمتهای برجستهٔ کتاب او انتخاب شده و با هم تطبیق گشته است و بدین ترتیب عقاید فیلسوف در گفتار روشن درخشان او نمودار شده است. خوانندگان از مطالعه شوپنهاور از راه اقوال و جملات خود او که در عین حال مختصر و خلاصه است، استفاده خواهند برد. ۱۸. ج ۱، ۳۴. ۱۹. از قبیل «فوگت»، «بوشنر»، مولشوت، فویرباخ و دیگران.

ظواهر حیات را با قوای شیمیایی و فیزیکی تفسیر کند و این قوا را نیز دوباره مولود آثار مکانیکی ماده می‌داند[۲۰]... ولی من نمی‌توانم باور کنم که حتی ساده‌ترین ترکیب شیمیایی را بتوان با مکانیک تفسیر نمود؛ تا چه رسد به خواص نور و حرارت و الکتریک. برای این امور باید یک اصل محرک جستجو کرد.[۲۱]

نه، برای حل معمای مابعد طبیعت و کشف سرّ و جوهر حقیقت نباید نخست از ماده شروع کرد و بعد به آزمایش اندیشه پرداخت؛ ما باید از چیزی شروع کنیم که آن‌را مستقیماً و حضوراً درک می‌کنیم، یعنی از نفس خودمان. «ما هیچوقت از برون به ماهیت حقیقی اشیاء نمی‌رسیم، هر چه بیشتر بجوییم به چیزی نمی‌رسیم مگر الفاظ و خیالات. ما همچون کسی هستیم که دور قصری می‌گردد تا مدخل آن را پیدا کند و چون از پیدا کردن عاجز می‌گردد شروع به ترسیم نمای خارجی آن می‌کند تا مدخل را کشف کند.»[۲۲] بگذار تا از درون شروع کنیم. اگر توانستیم طبیعت نهایی ذهنی خود را کشف کنیم، شاید کلید جهان خارج را نیز از این راه به‌دست آوریم.

٤. جهان همچون اراده

الف. ارادهٔ زندگی

تقریباً همه فلاسفه بدون استثناء، حقیقت ذهن را اندیشه و شعور دانسته‌اند و به گفتهٔ آنان انسان «حیوان باشعور» و عاقلی است. «این خطای عام اساسی و این گناه و معصیت نخستین... باید پیش از هر چیز دور انداخته شود.»[۲۳] «شعور و درک فقط در ظاهر و سطح ذهن ما قرار دارد؛ ما از درون و باطن ذهن خبر نداریم؛ همچنانکه از کرهٔ زمین فقط قشر و ظاهر آن‌را می‌بینیم.»[۲۴] در زیر پردهٔ هوش و درک، ارادهٔ معقول یا غیرمعقول قرار دارد؛ یعنی یک نیروی حیاتی مبرم و کوشا و یک فعالیت غریزی و اراده‌ای که با میل آمرانه همراه است. غالباً به نظر می‌رسد که عقل اراده را می‌راند ولی هدایت عقل مر اراده‌را نظیر راهنمایی است که نوکر به ارباب خود می‌کند. اراده آن مرد کور نیرومندی است که بر دوش خود مرد شل بینایی را می‌برد تا او را رهبری کند.»[۲۵] اگر ما چیزی را می‌خواهیم برای آن نیست که دلیلی بر آن پیدا کرده‌ایم بلکه چون آن‌را می‌خواهیم برایش دلیل پیدا می‌کنیم؛ حتی برای آن دنبال فلسفه و الاهیات می‌رویم که پوشش و نقابی بر روی امیال خود پیدا

۲۰. ج ۱، ۱۵۹. ۲۱. ج ۳، ۴۳. ۲۲. ج ۱، ۱۲۸. ۲۳. ج ۲، ۴۰۹. شوپنهاور این جمله مطنطن اسپینوزا را فراموش کرده است (اگر نگوییم که از آن استفاده کرده است)؛ میل ماهیت حقیقی انسان است. کتاب «اخلاق»، قسمت ٤، قضیهٔ ۱۸. فیخته نیز اراده را چنین ستوده است. ۲۴. ج ۲، ۳۲۸. ۲۵. ج ۲، ۴۲۱.

کنیم.[۲۶] به همین جهت شوپنهاور انسان را «حیوان فلسفی» می‌نامد: میل و شهوت حیوانات دیگر بدون فلسفه است. «اگر با شخصی مباحثه کنیم و تمام قدرت استدلال و بیان خود را به کار اندازیم، چقدر تلخ و خشمگین خواهیم شد وقتی که بفهمیم طرف نمی‌خواهد بفهمد و ما با ارادهٔ او سر و کار داریم.»[۲۷] از اینجاست که منطق بی‌فایده است؛ هیچکس دیگری را با منطق متقاعد و قانع نساخته است و منطقیون منطق را فقط وسیلهٔ کسب معاش قرار داده‌اند. برای قانع ساختن شخصی باید به منافع شخصی و امیال و خواست و ارادهٔ او رجوع کرد. ببین چگونه مدتها پیروزیهای خود را در یاد نگه می‌داریم ولی شکستهای خویش را به زودی فراموش می‌کنیم. حافظه خدمتکار اراده است.[۲۸] «در موقع حساب بیشتر به نفع خود اشتباه می‌کنیم تا به زیان خویش؛ البته بدون اینکه کوچکترین قصد خیانت داشته باشیم.»[۲۹] «از طرف دیگر ابله‌ترین اشخاص در تصادم با اموری که به میل و خواهش او بستگی دارند باهوش و فطن می‌گردد.»[۳۰] به طور کلی هوش هنگام خطر افزایش می‌یابد همچنانکه در روباه دیده می‌شود و نیز در هنگام حاجت و ضرورت تند می‌شود همچنانکه در جنایتکاران مشاهده می‌گردد. ولی هوش همیشه تابع و آلت دست میل است و اگر بخواهد جای اراده را بگیرد، تشویش و اضطراب فرا می‌رسد. هیچکس به قدر آنکه از روی فکر کار می‌کند، دچار اشتباه نمی‌گردد.[۳۱]

ببین چگونه مردم بشدت و سختی به خاطر طعام و زن و فرزند خویش می‌جنگند. آیا این کار را از روی فکر و تعقل انجام می‌دهند؟ محققاً خیر؛ علت این مبارزه آن ارادهٔ نیمه معقول برای زندگی و به خاطر زندگی کامل است. «مردم ظاهراً از جلو کشیده می‌شوند ولی در حقیقت از عقب رانده می‌شوند»[۳۲]؛ آنها خیال می‌کنند که هر آنچه دیده بیند دل کند یاد، در صورتی که بر عکس هر آنچه دل یاد می‌کند شخص به سوی آن می‌رود؛ عمل غریزه اشخاص را هدایت می‌کند و مردم از آن فقط نیمه‌آگاهی دارند. هوش فقط به منزلهٔ وزیر امور خارجه است؛ «طبیعت هوش را برای خدمت ارادهٔ شخصی آفریده است. بنابراین هوش امور را تا آنجا درک می‌کنند که بتواند وسیله‌ای در دست اراده باشد نه اینکه بخواهد به کُنه و عمق آن برسد.»[۳۳] «اراده تنها عنصر ثابت و لایتغیر ذهن است؛... اراده است که از راه استمرار مقصد به وجدان وحدت می‌بخشد و اندیشه‌ها و تصورات را به‌هم جمع می‌کند و مانند یک آهنگ متعادل مستمر با آن همراهی می‌کند.»[۳۴] اراده هستهٔ اصلی نغمات اندیشه است.

صفات و سجایای شخصی بر پایهٔ اراده استوار است نه هوش. خلق و نهاد شخص استمرار مقصد و رفتار اوست؛ و این همان اراده است. در مکالمات عامیانه که «دل» را به جای «مغز و سر» استعمال می‌کنند، حقیقتی است: عوام می‌داند (زیرا استدلال نمی‌کند)

۲۶. یکی از منابع عقیدهٔ فروید. ۲۷. ج ۳، ۴۴۳. ۲۸. «مقالات»، «نصایح و حکم»، ص ۱۲۶.
۲۹. ج ۲، ۴۳۳. ۳۰. ج ۲، ۴۳۷. ۳۱. ج ۲، ۲۵۱. ۳۲. ج ۳، ۱۱۸. ۳۳. ج ۲، ۴۶۳، ۳۲۶؛ از منابع عقیدهٔ برگسون. ۳۴. ج ۲، ۳۳۳.

که ارادهٔ نیک عمیقتر و قابل اطمینان‌تر از یک ذهن روشن است و وقتی‌که عوام از کسی به عنوان «ناقلا» و «تندذهن» و «دانا» تعریف می‌کند، متضمن سوءظن و کراهت نیز هست. «صفات عالی ذهن جلب تحسین و تمجید می‌کند ولی جلب محبت نمی‌کند»؛ و «پاداشی که مذاهب نوید می‌دهند... برای صفات عالی اراده و قلب است نه هوش و درک.»[۳۵]

حتی بدن انسان محصول اراده است. خون به وسیلهٔ آنچه ما به طور مبهم حیات می‌نامیم به فشار خود ادامه می‌دهد و راهی در بدن جنین باز می‌کند؛ این راهها مسیر خود را عمیقتر و عریضتر می‌کنند و سیاهرگها و شرایین را تشکیل می‌دهند.[۳۶] ارادهٔ دانستن مغز را به وجود می‌آورد همچنانکه ارادهٔ گرفتن دستها را می‌آفریند و ارادهٔ خوردن جهاز هاضمه را ایجاد می‌کند.[۳۷] در حقیقت این ازواج و این اشکال مختلف اراده و جسم، دو جنبهٔ مختلف یک حقیقت می‌باشند. این نسبت در هیجان و انفعال بهتر محسوس می‌شود یعنی احساس و تغییرات جسمی باطنی یک ترکیب واحد را تشکیل می‌دهند.[۳۸]

> عمل اراده و حرکت بدن دو چیز مختلف خارجی که با رابطهٔ علیت به هم پیوسته باشند نیستند؛ ربط آنها ربط معلول به علت نیست؛ آن‌دو، امر واحدی هستند که به طرق مختلف درآمده‌اند؛ یعنی گاهی مستقیماً درک می‌شوند (اراده) و گاهی از راه حواس (حرکت بدن). عمل بدن همان عمل اراده است که تجسم پیدا کرده است و این امر در تمام حرکات جسم صحیح است؛ یعنی تمام بدن ارادهٔ مجسم است. اجزای مختلف بدن تجسم و جلوهٔ میلی است که اراده خود را از آن ظاهر ساخته است. این اجزا و اعضا بیان محسوس و مرئی این امیال می‌باشند. دندان و گلو و امعاء تجسم گرسنگی، و اعضای تناسل تجسم امیال جنسی هستند. سلسلهٔ اعصاب به جای سیم مخابرات اراده است، شبکهٔ این سیم در درون و بیرون اعضا پخش شده است همچنانکه جسم انسانی به طور کلی متعلق به ارادهٔ کلی انسانی است. ترکیب انفرادی اعضای جسم نیز اراده و صفت انفرادی است.[۳۹]

ذهن خسته می‌شود ولی اراده خستگی‌بردار نیست. ذهن نیازمند خواب است ولی اراده در حال خواب نیز کار می‌کند. مرکز خستگی و رنج در مغز است ولی اعضایی که وابستهٔ مغز نیستند (از قبیل قلب) هرگز خسته نمی‌شوند.[۴۰] ذهن از خواب نیرو می‌گیرد ولی اراده محتاج نیرو و غذا نیست. از اینجاست که اشخاصی که با امور ذهنی و عقلی سر و کار دارند بیشتر به خواب نیازمندند. با اینهمه نباید از این حقیقت سوءاستفاده کرد. زیرا خواب

۳۵. ج ۲، ۴۵۰، ۴۴۹. ۳۶. ج ۲، ۴۷۹. ۳۷. ج ۲، ۴۸۶. نظریهٔ لامارک در نشو و ارتقا همین است. امیال و اعمال، اعضا و ترکیبات را به‌وجود می‌آورند. ۳۸. ج ۱، ۱۳۳. آیا منبع نظریهٔ جیمز-لانگه دربارهٔ انفعالات است؟ ۳۹. ج ۱، ۱۴۱ – ۱۳۰؛ ج ۲، ۴۸۲. مقایسه شود با اسپینوزا، «اخلاق» ج ۳، ص ۲.
۴۰. ج ۲، ۴۲۴. ولی آیا میل سیری و خستگی ندارد؟ در مرض و خستگی زیاد حتی ارادهٔ زندگی نیز رو به سستی می‌نهد.

غیرضروری زیان‌آور و مایهٔ اتلاف وقت است.[41] در خواب زندگی انسان به صورت زندگی نباتی در می‌آید و در این حال «اراده بر طبق طبیعت اصلی و اساسی خود کار می‌کند و چیزی از بیرون مایهٔ مزاحمت او نمی‌شود و قدرت او از راه فعالیت ذهن و کوشش قوهٔ مدرکه، که سنگین‌ترین عمل بدنی است، محدود نمی‌گردد؛... بنابراین هنگام خواب تمام قدرت اراده مصروف حفظ و اصلاح بدن می‌شود. از اینجاست که اغلب بهبودها و بحرانهای مساعد در خواب صورت می‌گیرد.»[42] بورداخ حق داشت وقتی می‌گفت که خواب حالت اصلی و ابتدایی است. جنین تقریباً به طور مستمر در حالت خواب است و کودک بیشتر اوقات را می‌خوابد. «حیات مبارزه‌ای است بر ضد خواب؛ ابتدا ما بر آن غالب می‌شویم ولی در آخر او بر ما پیروز می‌گردد. خواب جزئی از مرگ است که می‌خواهد آن قسمت از حیات را که در ضمن کار روزانه فرسوده شده، نگاه دارد و تجدید کند.»[43] «خواب دشمن دایمی ماست؛ حتی در موقع بیداری نیز گاهی به سراغ ما می‌آید. از این کله‌هایی که حتی عاقلترین آن هر شب دچار رؤیاهای بی‌معنی و سنگین می‌گردند و هنگام بیداری دوباره به تفکر خود ادامه می‌دهند چه انتظاری باید داشت.»[44]

پس، اراده حقیقت انسان است و اگر بگوییم که حقیقت تمام مظاهر حیات و حتی کنه و عین تمام مواد بیجان نیز هست چه خواهید گفت؟ و چه خواهید گفت اگر بگوییم که اراده همان «شیء فی‌ذاته» است که مطلوب و امید همه و حقیقت باطنی و سرّ نهانی تمام اشیاء است؟

اکنون بگذار تا جهان خارج را از راه اراده تفسیر کنیم و از اساس و مبدأ شروع نماییم؛ آنجا که دیگران گفته‌اند اراده نوعی از نیرو است، ما بگوییم نیرو نوعی از اراده است.[45] به سؤال هیوم، که پرسیده بود علیت چیست، پاسخ دهیم و بگوییم که «اراده» است. همچنانکه اراده علت کلی نفوس ماست، علت کلی اشیاء نیز هست و اگر علت را به معنی اراده نگیریم، علیّت به صورت جادو و معما جلوه‌گر خواهد شد، یعنی در حقیقت بی‌معنی خواهد بود. بدون پی بردن به این سرّ ما فقط کلماتی مبهم و توخالی از قبیل «نیرو» و «قوهٔ ثقل» و «خاصیت ترکیب» را به کار خواهیم برد؛ ما از این نیروها آگاه نیستیم ولی تا اندازه‌ای روشنتر می‌دانیم که اراده چیست؛ پس بگذار تا بگوییم که قوای جذب و دفع، و ترکیب و انحلال، و مغناطیس و برق، و ثقل و تبلور، همگی اشکال مختلف «اراده» می‌باشند.[46] گوته این فکر را در عنوان یکی از داستانهای خود آورده است آنجا که قوهٔ مقاومت‌ناپذیر عشق را «نیروهای وصل و ترکیب انتخابی»* نامیده است. قوه‌ای که

۴۱. ج ۲، ٤٦٨.   ۴۲. ج ۲، ٤٦٣.   ۴۳. ولی آیا اینجا چیزی مانند سیری یا خستگی میل وجود ندارد؟ در خستگیهای عمیق یا در بیماریها حتی میل به زندگی هم ضعیف می‌شود.   ٤٤. ج ۲، ۳۳۳.
٤٥. ج ۱، ١٤٤.   ٤٦. ج ۱، ١٤٢.

* die Wahlver wandschaften

عاشق را به سوی معشوق می‌کشد و قوه‌ای که سیارگان را می‌گرداند یکی است.

در زندگی نباتات نیز امر بدین منوال است. هر چه به مراحل پست حیات نزدیکتر شویم، نقش هوش را کمتر خواهیم یافت؛ ولی نقش اراده این طور نیست.

> آنچه ما را تحت روشنی علم و قوهٔ عاقله به سوی هدف معینی می‌کشد با آنچه در مظاهر و مراحل پست حیات مانند کور و کر یکنواخت و یکدست و بدون تغییر عمل می‌کند یکی است و نام آن اراده است. ... لاشعوری وضع طبیعی و اصلی هر چیز است و بنابراین پایهٔ آن انواع خاصی نیز هست که در آن شعور به شکل عالیترین مظاهر جلوه می‌کند؛ از این‌رو همیشه تفوق با ناآگاهی و لاشعوری است. با آنکه اغلب موجودات فاقد شعورند، باز بر طبق قوانین طبیعت خود یعنی اراده رفتار می‌کنند. نباتات امر ضعیفی شبیه به شعور دارند و انواع پست حیوانات فقط پرتو ضعیفی را از آن دارا می‌باشند. ولی حتی در مراحل عالی حیات، لاشعوری نباتات، که مبدأ حرکت محسوب می‌شود، پایه و اساس اصلی است و ضرورت و احتیاج به خواب نشانهٔ آن است.[۴۷]

ارسطو حق داشت که می‌گفت یک امر باطنی هست که نباتات و انسان و حیوان و ستارگان را به شکل قالب معینی در می‌آورد. «غریزهٔ حیوانات تصور خوبی از غرض و هدف طبیعت به دست ما می‌دهد. زیرا غریزهٔ عملی است که به نظر می‌رسد شعوری آن‌را به سوی هدفی هدایت می‌کند، درصورتی که چنین نیست؛ همچنین در ساختمان طبیعت چیزی است که به نظر می‌رسد شعوری آن‌را به سوی هدفی می‌راند، در حالی که به هیچ‌وجه چنین نیست.»[۴۸] مهارت مکانیکی عجیب حیوانات نشان می‌دهد که تا چه اندازه اراده بر هوش مقدم است. فیلی که او را در تمام اروپا گردانده بودند و از صدها پل گذشته بود، از یک پل بی دوام عبور نمی‌کرد باآنکه به چشم خود می‌دید که عده‌ای اسب و انسان از آن می‌گذرند. سگ کوچکی از پریدن از روی میزی می‌ترسید؛ او عاقبت این جهش را از روی استدلال پیش‌بینی نمی‌کرد (زیرا تجربه‌ای در این کار نداشت) بلکه از روی غریزه پیش‌بینی می‌نمود. اورانگوتان خود را از آتشی که سر راه می‌یابد گرم می‌کند ولی هیچگاه دست به آن نمی‌زند و آن‌را نمی‌بلعد؛ بدون تردید این‌قبیل امور غریزی است و نتیجهٔ استدلال نیست و بیان و تفسیر اراده است نه هوش.[۴۹]

اراده، بدون تردید، خواست زندگی است آن‌هم زندگی کامل. زندگی برای زندگان چقدر عزیز است! و با چه شکیبایی آرامی منتظر پایان خویش می‌باشد! هزارها سال قوهٔ گالوانیسم در مس و روی خوابیده است و این دو به آرامی در کنار نقره قرار دارند؛ به محض اینکه وضع مساعدی پیش آمد این نیرو به شکل شعله از میان می‌رود. در مواد آلی نیز می‌بینیم که در طی سه هزار سال نیروی حیاتی در یک دانهٔ خشک باقی می‌ماند و به محض

۴۷. ج ۱، ۱۵۳؛ ج ۲، ۴۱۸، ۳۳۷. ۴۸. ج ۱، ۲۱۰. ۴۹. ج ۱، ۲۹.

اینکه وضع مساعدی پیش آمد، نمو می‌کند و به شکل نبات در می‌آید. قورباغه‌های زنده‌ای که در سنگهای آهکی پیدا شده‌اند نشان می‌دهند که زندگی حیوانی نیز ممکن است هزارها سال به حال تعلیق باقی بماند.[۵۰] اراده، ارادهٔ حیات است و مرگ دشمن جاودانی آن.

آیا می‌تواند بر مرگ هم فایق شود؟

ب. ارادهٔ تولیدمثل

بلی می‌تواند با تدبیر و فداکاری تولیدمثل بر مرگ غالب گردد.

هر موجود زندهٔ عادی، به هنگام بلوغ، سعی می‌کند تا خود را از راه وظیفهٔ تولیدمثل فدا کند: آن عنکبوتی که پس از بارور ساختن ماده طعمهٔ آن می‌گردد و آن زنبوری که دائماً برای نسلی که هرگز روی آن‌را نخواهد دید، غذا و طعام تهیه می‌بیند و آن انسانی که برای تهیهٔ غذا و لباس از بهر زن و فرزندان خویش و تربیت آنان خود را دچار هرگونه رنج مرگبار می‌کند؛ همه نمونه‌های این امرند. تولیدمثل مقصد نهایی هر موجود زنده و قویترین غریزهٔ آن است، زیرا فقط از این راه اراده می‌تواند بر مرگ پیروز شود. برای تأمین پیروزی بر مرگ، ارادهٔ تولیدمثل از هرگونه نظارت و بررسی علم و اندیشه کاملاً برکنار است؛ حتی گاهی می‌شود که فیلسوفان نیز فرزند پیدا می‌کنند.

در اینجا اراده از علم مستقل است و کورکورانه از روی طبیعت لاشعور کار می‌کند. ... بنابراین اعضای تولید درست کانون و مرکز اراده‌اند و قطب مقابل مغزند که مظهر و نمایندهٔ دانش است. ... اعضای تولید اصل حافظ حیاتند و ضامن زندگی جاوید می‌باشند. به همین جهت یونانیان آن‌را به شکل «فالوس» و هندوان به شکل «لینگه» پرستش می‌کردند... هزیود و پارمنیدس سخت پرمعنی گفته‌اند که «اروس»، موجود اول و آفریننده و اصل همهٔ اشیاء است. رابطهٔ زن و مرد در حقیقت نقطهٔ مرکزی و نامرئی هرگونه عمل و رفتار است و با وجود حجابهایی که بر روی آن افکنده‌اند از همه جا دیده می‌شود. این رابطه علت جنگ و مایهٔ صلح، پایهٔ جد و اساس هزل است؛ سرچشمهٔ پایان‌ناپذیر نکات و لطایف، کلید تلویحات و اشارات و معنی کنایات و رموز است.[۵۱] مانند فرمانروای مطلق و حقیقی جهان با کمال قدرت و مهابت بر تخت خویش نشسته و از آنجا با نگاهی استهزاآمیز بر اعمالی که برای دربند داشتن و محدود کردن و یا لااقل نهان ساختن او انجام می‌شود می‌خندد؛ مردم با این اعمال خویش می‌خواهند که آن‌را در زندگی امری تبعی و ثانوی وانمود کنند.»[۵۲]

«فلسفهٔ عشق» بر محور این اطاعت پدر از مادر و والدین از فرزند و فرد از نوع می‌چرخد.

۵۰. ج ۱، ۱۷۸. ۵۱. از منابع عقیدهٔ فروید دربارهٔ «نکته‌سنجی و لاشعوری». ۵۲. ج ۱، ۴۲۶؛ ۵۲۵؛ ج ۳، ۳۱۴؛ شوپنهاور مانند همهٔ کسانی که محرومیت جنسی کشیده‌اند، دربارهٔ نقش آن مبالغه می‌کند؛ رابطهٔ خانوادگی در جوانان عادی بر رابطهٔ جنسی برتری دارد.

قانون جاذبهٔ جنسی در آغاز برای آن است که انتخاب رفیق و همدم، گرچه به طور ناآگاه باشد، به منظور شایستگی متقابل برای تولید صورت گیرد.

> هر کسی دنبال همسر و همدمی است که نقایص او را رفع کند تا مبادا این نقایص دوباره تولید شود؛ مردی که جسماً ناتوان است دنبال زنی قوی است؛ هر کس در شخص دیگر آن چیزها را زیبا می‌داند که خود فاقد آن است، اگرچه آن امور گاهی خود نقص باشد.[۵۳] صفات جسمانی زن و مرد همسر باید چنان باشد که به منظور تولید نمونه و مثل کامل نوع تا آنجا که مقدور است، مکمل هم باشند و از این‌رو همدیگر را منحصراً دوست بدارند. ... آن شعور قوی که ما را وادار می‌کند تا هر یک از اعضای بدن را نیک بسنجیم و آن نگاههای ناقدانهٔ وسوسه‌آمیز که عاشق و معشوق به هم می‌کنند، همه برای آن است که شخص، ولو اینکه خود نداند، امری بالاتر از خود را می‌جوید. ...هر اندازه که زنی یا مردی از مرحلهٔ تولید دورتر می‌شوند، به همان‌قدر از زیبایی آنها در نظر یکدیگر کاسته می‌شود؛ ... جوانی بدون زیبایی جاذبهٔ جنسی دارد ولی زیبایی بدون جوانی این جاذبه را ندارد. ...منظور از عشق آن است که شخصی با صفات معینی به وجود آید و برای همین است که اساس عشق محبت متقابل نیست بلکه تملک معشوق است.[۵۴]

با این‌همه، بدفرجامترین ازدواجها آن است که از روی عشق انجام گیرد و علت آن مسلماً در این است که هدف عشق ادامهٔ نوع است نه لذت شخصی.[۵۵] یک مثل اسپانیایی می‌گوید: «آنکه از روی عشق ازدواج می‌کند، باید در اندوه به سر برد.» نیم کتابهایی که دربارهٔ ازدواج نوشته شده است بیهوده است؛ برای آنکه این کتابها به جای آنکه ازدواج را برای حفظ نوع بدانند، بهر همکاری و دوستی می‌دانند؛ طبیعت توجه ندارد که بداند آیا پدر و مادر برای همیشه خوشبختند یا برای یک روز، آنچه طبیعت بدان علاقه‌مند است این است که بداند تولیدمثل تا کجا انجام می‌گیرد. ازدواجهایی که به دستور پدر و مادر به خاطر ثروت و مقام انجام می‌گیرد، غالباً از ازدواجهای عشقی بادوامتر و سعادتمندتر است. با اینهمه زنی که، به رغم نصیحت پدر و مادر، به خاطر عشق ازدواج می‌کند مایهٔ تحسین است؛ زیرا او آنچه مهمتر است برگزیده و مطابق روح طبیعت (و به عبارت بهتر نوع) عمل کرده است؛ در صورتی که نصیحت پدر و مادر بر طبق روح خودخواهی خودشان بوده است.»[۵۶] عشق بهترین راه اصلاح نژاد است.

همچنانکه عشق فریب طبیعت است، ازدواج مایهٔ فرسودگی عشق و رفع اشتباه و فریب است. فقط حکیم و فیلسوف می‌تواند در ازدواج خوشبخت شود، ولی فلاسفه ازدواج نمی‌کنند.

> عشق فریبی است تا آنچه بیشتر به نفع نوع است تا نفع فرد انجام گیرد. پس از آنکه

۵۳. از منابع واینینگر. ۵۴. ج ۳، ۳۴۲، ۳۵۷، ۳۴۷، ۳۶۰، ۳۵۹، ۳۵۲، ۳۴۱. ۵۵. ج ۳، ۳۷۲.
۵۶. ج ۲، ۳۷۱.

این مقصود انجام شد و هدف نوع حاصل آمد فریب و اشتباه رفع می‌گردد و فرد در می‌یابد که او بازیچه و گول‌خوردهٔ نوع بوده است. اگر عشق پترارک سیراب می‌شد، نغمات او پایان می‌پذیرفت.[۵۷]

اطاعت فرد از نوع مایهٔ دوام نوع است و این امر در تعلق حیات فرد به سلولهای تولیدی مشهود می‌گردد.

داقع و محرک جنسی درخت (به عنوان نوع) را باید حیات درونی آن دانست و زندگی یک درخت (به عنوان فرد) بر تنهٔ این نوع پیوند است، همچنانکه برگی از درخت غذا می‌گیرد و خود در تهیهٔ غذای درخت شرکت می‌کند؛ علت قدرت این محرک جنسی همین است و از اعماق طبیعت ما بر می‌خیزد. معنی خصی کردن فرد این است که او را از تنهٔ نوع خود که بر روی آن نمو می‌کرد جدا کنند، در نتیجهٔ این جدایی فرد خشک و پژمرده می‌گردد و علت انحطاط قوای روحی و جسمی اختگان و خصیان همین است. پس از انجام عمل لقاح (خدمت به نوع) در هر فردی از افراد حیوان، خستگی و فرسودگی موقتی پیدا می‌شود و به همین جهت کلسوس گفته است:
Seminis emissia est partis animae jacture *

از میان رفتن قدرت تناسلی در مرد دلیل نزدیک بودن مرگ است؛ افراط در استعمال این قدرت زندگی را کوتاه می‌سازد و از طرف دیگر اعتدال در آن تمام قوا و مخصوصاً قوای عضلانی را افزایش می‌دهد و قهرمانان یونانی همین روش را به کار می‌بردند؛ در حشرات نیز محدود ساختن عمل تناسل موجب می‌شود که زندگی او تا بهار آینده ادامه یابد؛ تمام این امور نشان می‌دهد که حیاتْ فرد از اصل و ریشه در گرو حیات نوع است. ... تولیدمثل بالاترین نقطه است و پس از وصول به آن مشعل حیات به سرعت یا بُطء رو به خموشی می‌گذارد تا آنکه حیات نوی بقای نوع را تضمین کند و همان حوادث را تکرار نماید. ... این توالی مرگ و تولید، نبض انواع است. ... مرگ‌افراد برای انواع مثل خواب برای اشخاص است و آیین اعظم طبیعت در خلود و بقا همین است؛... زیرا تمام جهان با همهٔ حوادث خود تجسم یک ارادهٔ نامرئی است و صورت آن همهٔ صور را به هم اتصال می‌دهد، همچنان که یک آهنگ موسیقی صداهای مفرد زیر و بم را به هم وصل می‌کند. ... در کتاب اکرمان:«مکالمات با گوته»(ج ۱، ص ۱۶۱)، گوته می‌گوید: «روح ما موجودی است که طبیعت آن فناناپذیر است و فعالیت آن از ابد تا ازل ادامه دارد. همچون خورشید است که فقط به نظر ساکنان کرهٔ خاک غروب می‌کند و حال آنکه در حقیقت غروب ندارد و همواره می‌تابد.» این تشبیه را گوته از من گرفته است نه من از او.[۵۸]

۵۷. ج ۳، ۲۷۰.

* و این شعر که به ابن‌سینا نسبت می‌دهند در همین معنی است:

احفظ منیک ما استطعت فانها ماء الحیاة تصب فی الارحام

شعر منسوب به ابن‌سینا تا اندازه‌ای قریب به مضمون جملهٔ لاتینی کلسوس است و از طرف مترجم الحاق شد.

فقط در زمان و مکان است که موجودات جدا و منفصل دیده می‌شوند. این‌دو، اصل انفراد را به وجود آورده‌اند یعنی حیات را به موجودات زندهٔ مشخص که در زمانها و مکانهای مختلف ظاهر می‌شوند تقسیم کرده‌اند. زمان و مکان پرده‌های «مایا»* هستند و حجابی هستند بر روی وحدت اشیاء. جوهر فلسفه این است که بدانیم «افراد و اشخاص فقط ظواهراند نه امور فی ذاته و فی‌نفسه و اینکه در تغییر دایمی مواد بقای ثابت صورت را مشاهده کنیم.»[۵۹] شعار تاریخ باید این باشد: «عبارا تنا شتی و حسنک واحد.»[۶۰]** هرچه‌اشیاء بیشتر تغییر کنند، بیشتر به حال خود باقی هستند.

> آنکه اشیاء و اشخاص در تمام ایام به نظرش شبح و سراب نیایند استعداد فلسفی ندارد. فلسفهٔ حقیقی تاریخ در این است که بدانیم تغییر بی‌پایان اشیاء و تبدل حوادث امر واحد لایتغیری است که پیش از ما بوده و امروز هست و بعد خواهد بود و همواره هدفش یکی است. با این ترتیب فیلسوف تاریخ صفت واحد بارز تمام حوادث را درک خواهد کرد و علی‌رغم تنوع حوادث و عادات و رسوم و اوضاع و احوال، بشریت واحد را همه جا خواهد دید. از نظر فلسفی مطالعهٔ کتاب هرودوت مطالعهٔ تمام تاریخ است. رمز واقعی طبیعت در همهٔ امکنه و ازمنه دایره است که نمونه وصورت بازگشت و رجعت است.»[۶۱]

ما دوست داریم که تاریخ را مقدمهٔ ناکامل عصر کامل و باشکوه خود بدانیم، ولی این خودخواهی و حمق است. «بطور کلی عقلا همواره یک سخن بیش نگفته‌اند و ابلهان که همواره اکثریت داشته‌اند نیز یک نحو عمل کرده‌اند که همان مخالفت با عقلا باشد و این امر همیشه مستمر است؛ زیرا به قول ولتر ما جهان را به همان زشتی و فساد که بازیافته بودیم ترک خواهیم گفت.»[۶۲]

در پرتو این، معنی نو منحوسی از حقیقت نامساعد جبر به دست خواهیم آورد. «اسپینوزا می‌گوید (نامهٔ ٦٢) اگر سنگی که به فضا پرتاب می‌شود دارای شعور باشد، خود را در این راهی که طی می‌کند آزاد و مختار خواهد دانست. من به این سخن افزوده می‌گویم که حق با این سنگ است. قوه‌ای که او را پرتاب می‌کند همان است که در من داعی خوانده می‌شود و آنچه در سنگ از جاذبه و ثقل و صلابت ظاهر می‌شود، باطناً همان است که من در خود به نام اراده حس می‌کنم و اگر سنگ نیز شعور داشت همان را مانند اراده

۵۸. ج ۳، ۳۱۰؛ ج ۱، ۲۱٤؛ ج ۳، ۳۱۲، ۲۷۰، ۲٦۷؛ ج ۱، ۲۰٦، ۳٦۲.

* اثر نقاش معروف اسپانیایی گویا.

۵۹. ج ۱، ۸ — ۳۵۷. ٦۰. ج ۳، ۲۲۷، «اشیاء واحد ولی راههای مختلف.»

** و به قول ابوالعلاء:

و کانما هذا الزمان قصیدة اضطر قائله الی ایطاء

— م.

٦۱. ج ۳، ۲۲۷، ۲٦۷؛ والیس، ص ۹۷؛ مقایسه شود با «ادوار ابدی» نیچه. ٦۲. مقدمهٔ «عقل معاش».

حس می‌کرد.»[۶۳] ولی نه سنگ مختار است و نه فیلسوف. اگر اراده به شکل کل در نظر آید آزاد است و مختار؛ زیرا در جنب آن ارادهٔ دیگری که آن‌را مجبور و محدود کند وجود ندارد؛ اما هر جزئی از اجزاءِ کل یعنی انواع و ارادهٔ افراد و اعضا همه معلول و مجبور ارادهٔ کلی هستند.

> هر کسی خود را پیش از تعقل، حتی در اعمال فردی خویش کاملاً آزاد می‌داند و خیال می‌کند که هر لحظه می‌تواند طور دیگری زندگی کند؛ یعنی می‌تواند در هر آن که بخواهد خود را از نو بسازد. ولی پس از تعقل و تجربه به حیرت تمام در می‌یابد که آزاد نبوده است بلکه اسیر دست ضرورت و ایجاب بوده است و علی‌رغم تفکرات و تصمیمات خویش نمی‌تواند خود را عوض کند و در سرتاسر زندگی خود مجبور است که محکوم صفات و سجایای اصلی و ذاتی خود که در هر غایت و مقصدی مستتر است باشد.»[۶۴]

۵. جهان همچون شر

چون جهان همه اراده است، باید همه درد و رنج باشد.

اولاً برای آنکه اراده بذاته خواست و طلب است و خواهش و درخواست او بیش از وسع و اندازهٔ اوست. در مقابل هر آرزویی که برآورده شود، ده آرزوی نا برآورده وجود دارد. میل و طلب را نهایت نیست ولی کامیابی محدود است ـ «و همچون پولی است که به گدایی می‌دهند تا بتواند با آن امروز خود را زنده نگه دارد و بدبختی خود را تا فردا ادامه دهد. ... هر قدر که ضمیر ما مملو از خواستهای ما باشد و هر چه اسیر خواهشها و امیال خود، که با بیم و امید دایمی همراهند، باشیم و هر اندازه که مطیع و محکوم ارادهٔ خود شویم روی آرامش و سعادت پایدار را نخواهیم دید.»[۶۵] اقناع و برآورد آرزو مایهٔ خوشنودی خاطر نیست و هیچ امری برای آرزو شومتر از تحقق آن نمی‌باشد. «شهوات اقناع شده بیشتر مایهٔ بدبختی می‌شوند نه خوشبختی، زیرا تقاضای شهوت با سلامت شخص منافات دارد و غالباً سبب ویرانی کاخ وجود می‌گردد.»[۶۶] در هر شخصی تضاد و تناقض مخربی وجود دارد و هر میل برآورده‌شده میل نوی ایجاد می‌کند که برآورده شدن آن نیز میل دیگری تولید می‌نماید و همین‌طور الی غیرالنهایه. «علت اساسی این امر آن است که اراده باید روی خود زندگی کند، زیرا چیزی جز آن وجود ندارد و آنهم ارادهٔ گرسنه است.»[۶۷]

> طبیعت هر شخصی پیمانهٔ رنج و دردی را که باید در طی زندگی تحمل کند تعیین کرده است. این پیمانه نه خالی خواهد ماند و نه سر خواهد رفت... اگر فشار اندوهی از دل ما برخاست، اندوه دیگری جای آن‌را می‌گیرد که مایهٔ آن از پیش آماده شده بود ولی نمی‌توانست محسوس شود زیرا اندوه قبلی جای خالی برای آن نگذاشته بود... ولی همین‌که جا خالی شد فوراً می‌آید و آن‌را اشغال می‌کند.[۶۸]

۶۳. ج ۲، ۱۶٤. ۶٤. ج ۱، ۱٤۷. ۶۵. ج ۱، ۲۵۳. ۶۶. ج ۳، ۳۶۸. ۶۷. ج ۱، ۲۰۱.

همچنین زندگی شر است برای آنکه رنج مایه و حقیقت اصلی آن است و لذت فقط امری منفی است و عبارت است از فقدان رنج. ارسطو حق داشت که می‌گفت: مرد خردمند در جستجوی لذت نیست بلکه در بند رهایی از غم است.

> ماهیت و حقیقت هر اقناع و التذاذ (و به قول عامه هر خوشبختی) فقط امری منفی است. در حقیقت ما خیرات و برکات آنچه را در اختیار داریم، حس نمی‌کنیم و بر آن ارزشی قایل نیستیم وخیال می‌کنیم که می‌بایستی چنین باشد، زیرا لذت حاصل از آن منفی است و عبارت است از جلوگیری از رنج. فقط هنگامی که آنها را از دست دادیم به ارزششان پی می‌بریم زیرا احتیاج و محرومیت و درد امور مثبتی هستند که مستقیماً با ما مربوط می‌باشند... برای چه کلبیون از لذاید متنفر بودند؛ برای آنکه رنج و درد به درجهٔ زیاد یا کم با لذت آمیخته است... همین حقیقت در این مثل ظریف فرانسوی موجود است که: «بهتر دشمنِ خوب است.»* فقط به خوب بسنده کنید.[۶۹]

زندگی شر است؛ برای آنکه «به محض اینکه شخصی از درد و طلب رهایی یافت ملول و کسل می‌گردد و در جستجوی سرگرمی بر می‌آید.»[۷۰] یعنی رنج بیشتری. حتی اگر بهشت سوسیالیسم صورت وقوع یابد، شرور و زشتیهای بیشماری ظاهر می‌گردد؛ زیرا بعضی از این شرور از قبیل مبارزه و تنازع از لوازم حیات است و اگر شرور از میان برخیزد و مبارزه و تنازع به پایان برسد، ملالت و کسالت همچون رنج و درد غیرقابل تحمل می‌گردد. بنابراین «زندگی مانند آونگی میان رنج و «کسالت» در حرکت است... پس از آنکه انسان تمام رنجها و شکنجه‌های خود را در توهم دوزخ خلاصه کرد، برای بهشت چیزی جز «کسالت» باقی نماند.»[۷۱] هر چه بیشتر موفق شویم بیشتر کسل می‌گردیم؛ «همچنانکه احتیاج بلای دایمی تودهٔ مردم است، کسالت نیز بلای خواص و اشراف است. طبقات متوسط «کسالت» را به صورت تعطیل جمعه و احتیاج را به شکل ایام دیگر هفته نشان داده‌اند.»[۷۲]

زندگی شرّ است برای آنکه هر چه موجود زنده کاملتر شود، رنج بیشتر می‌گردد. پیشرفت دانش راه‌حل این مسئله نیست.

> هر چه ظواهر و پدیده‌های زندگی پیچیده‌تر گردد رنج بیشتر و مشهودتر می‌شود. در نباتات حس نیست، بنابراین رنج هم نیست. در پست‌ترین انواع حیوانات از قبیل حیوانات یک سلولی درد و رنج بسیار کم است حتی در حشرات استعداد احساس رنج محدود است. درجهٔ بالا تر رنج در حیوانات ذوفقار که دارای دستگاه عصبی کامل هستند مشهود می‌گردد و هر چه درجهٔ هوش بیشتر شود مقدار رنج نیز فزونتر می‌گردد. بنابراین به هر

←

۶۸. ج ۱، ۴۰۹.

* Le mieux est l'ennemi du bien

۶۹. ج ۱، ۴۱۱؛ «نصایح و حکم» ص ۵. ۷۰. ج ۱، ۴۰۴. ۷۱. ج ۱، ۴۰۲.
۷۲. ج ۱، ۴۰۴.

نسبت که هوش مشخصتر شود و شعور بالاتر رود، رنج و درد نیز رو به ازدیاد می‌نهد و در انسان به بالاترین درجهٔ خود می‌رسد. در انسان نیز هر که را دانش و هوش بیشتر، غم و اندوه فزونتر، چنانکه نوابغ بیشتر از همه رنج می‌برند.»[۷۳]*

هر که دانش بیشتر دارد، رنج و اندوهش بیشتر است. حتی حافظه و پیش‌بینی بدبختی بشر را افزونتر می‌سازد، زیرا اغلب درد و غم در رجوع به گذشته یا پیش‌بینی آینده است؛ رنج خود مدتش کوتاه است. چقدر اندیشهٔ مرگ از خود مرگ دردناکتر است!

بالاخره بالاتر از همه، زندگی شرّ است برای آنکه زندگی مبارزه و جنگ است. هر جای طبیعت که بنگریم مبارزه و رقابت و پیکار می‌بینیم و همه جا تناوب مرگبار پیروزی و شکست به چشم می‌خورد. هر یک از انواع «برای به دست آوردن مایه و زمان و مکان انواع دیگر می‌جنگد.»

هیدرای جوان به صورت جوانه‌ای بر تن هیدرای دیگری می‌روید و بعد خود را از او جدا می‌کند. هنگامی که بر تن هیدرای بزرگ زندگی می‌کند با او در نبرد است و هر یک از آن دو، شکاری را که به دست می‌آید از دهن همدیگر می‌ربایند؛ ولی مورچهٔ بولداک استرالیا مثال عجیب‌تری از این نوع به دست می‌دهد؛ زیرا همین‌که آن‌را از میان دو نیم کنند، میان دُم و سر جنگ در می‌گیرد، سر دُم را با دندان می‌گیرد و دم با دلاوری از خود دفاع می‌کند و نیش خود را به سر فرو می‌برد؛ جنگ تا نیم ساعت ادامه دارد تا آنکه هر دو طرف می‌میرند و یا مورچگان دیگر آن دو را از هم جدا می‌سازند و می‌برند. هر زمان که این تجربه به عمل آید، همین قضیه تکرار می‌گردد... یونگهان حکایت می‌کند که در جاوه دشتی دید که تا چشم کار می‌کرد پر از استخوان بود. نخست خیال کرد که میدان جنگ بوده است؛ ولی در حقیقت استخوانهای لاک‌پشتان بود که از دریا برای تخمگذاری بیرون آمده بودند و سگان وحشی متحداً به سوی آنها حمله برده نخست همه را بر پشت گردانده بودند و کاسهٔ روی شکم را برداشته زنده‌زنده همه را خورده بودند... تا آنکه پلنگی رسیده و بر سگان حمله برده بود... این سنگ‌پشتان برای همین زاییده بودند... همین‌طور ارادهٔ حیات همه جا خود را شکار می‌کند و به صورت‌های گوناگون از خود تغذیه می‌نماید تا آنکه بالاخره نژاد بشر پس از محکوم ساختن انواع دیگر، جهان را کارخانه‌ای می‌پندارد که فقط به منظور استفادهٔ اوست. با اینهمه حتی نژاد بشر نیز با وحشت بیشتری این مبارزه را دنبال می‌کند و این نزاع حیاتی در خود او نیز صورت می‌گیرد تا آنجا که به گفتهٔ مثل لاتینی «انسان گرگ خود انسان است.»**[۷۴]

۷۳. ج ۱، ۴۰۰.

* و به قول شهید بلخی:

اگــر غــم را چــو آتش دود بــودی | جهــان تــاریـک گشـتــی جـاودانــه
در ایـن گـیـتـی سـراسـر گـر بـگـردی | خـردمــنــدی نــیـابـی شـادمــانــه

** homo homini lupus

مشاهدهٔ منظرهٔ کلی حیات بسیار دردناک است؛ وقتی می‌توانیم زندگی کنیم که زندگی را خوب نشناسیم.

اگر رنجهای وحشتزا و بدبختیهایی را که زندگی شخص در معرض آن قرار می‌گیرد به او با کمال وضوح بنمایانیم، در وحشت و اضطراب فرو خواهد رفت. اگر یک فرد خوشبین مؤمنی را از میان بیمارستانها و پرستارخانه‌ها و تختخوابهای جراحی بگذرانیم و زندانها و شکنجه‌ها و برده‌خانه‌ها و میدانهای جنگ و اعدام را به وی نشان دهیم؛ اگر نقاط تاریک بدبختی را که از نگاه مردم بی‌قید مستور است برای او باز کنیم و بالاخره زندان «اوگولینو»* را که مردم را در آن از گرسنگی می‌کشتند پیش چشم او بیاوریم، عاقبت معنی این «احسن عوالم ممکنه» را درخواهد یافت. اگر مایه و مادهٔ دوزخی که دانته وصف کرده است از این جهان نیست پس از کجاست؟ با اینهمه دانته دوزخ بهتری وصف کرده است. ولی همین‌که خواسته است بهشت و لذایذ آن‌را شرح دهد با مشکلات فراوانی مواجه شده است، زیرا در جهان مایه و ماده‌ای برای بهشت وجود ندارد. هر منظومهٔ قهرمانی یا درام می‌تواند فقط به شکل نبرد و کوشش و مبارزه به خاطر سعادت نشان داده شود. ولی درام و منظومهٔ قهرمانی که همه اش سعادت و خوشی محض باشد، وجود ندارد. قهرمانان درام از میان هزاران مشکل و خطر به‌سوی هدف خویش راهی می‌گشایند و به محض اینکه به آن رسیدند پرده می‌افتد. زیرا در این صورت نمایشنامه چیزی نمی‌تواند بگوید جز آنکه این مقصد درخشان که قهرمانان اینهمه در انتظارش بودند، سراب و خیال بوده و انجام بهتر از آغاز نبوده است.[۷۵]

اگر ازدواج کنیم خوشبخت نخواهیم بود و اگر ازدواج نکنیم باز خوشبخت نخواهیم بود. چه در عزلت و چه در اجتماع ناراحتیم؛ مانند خارپشتانی هستیم که برای گرم شدن به‌هم می‌چسبند: اگر به هم بچسبند نیش خارشان به تن هم فرو می‌رود و اگر جدا شوند از سرما رنج خواهند برد. تمام اینها مسخره است؛ «اگر به طور کلی زندگی فردی را در نظر بیاوریم و فقط به قسمتهای برجستهٔ آن توجه کنیم خواهیم دید که این زندگی همواره غم‌انگیز بوده است؛ ولی جزئیات آن سراسر خنده‌آور است.»[۷۶] حال تصور کنید که:

اگر کسی در پنج سالگی به کارخانهٔ بافندگی یا کارخانهٔ دیگر داخل شود و از آن هنگام روزها در آن مشغول شود و نخست ده ساعت و بعد دوازده و بالاخره چهارده ساعت روزانه یکنواخت کار مکانیکی معین را انجام دهد، لذت تنفس را به قیمت گرانی خریده است. ولی سرنوشت میلیونها مردم چنین است و میلیونها مردم دیگر سرنوشتی مشابه آن

۷۴. ج ۱، ۱۹۲؛ ج ۳، ۱۱۲؛ ج ۱، ۱۹۱.

* جبار خونخوار پیزا. دشمنان وی او را با فرزندانش در برجی محبوس ساختند تا از گرسنگی بمیرد. دانته در «کمدی الهی» شرحی از زندان اوگولینو بیان داشته است.

۷۵. ج ۱، ۴۹۱، ۴۱۳. ۷۶. ج ۱، ۴۱۵.

دارند. همچنین در زیر قشر محکم و سخت زمین قوای طبیعی نیرومندی وجود دارد که به محض اینکه حادثه‌ای این قوا را رها سازد، ناچار قشر زمین را نابود خواهند ساخت و تمام موجودات زنده را از میان خواهند برد؛ همچنان که نظیر آن سابقاً سه دفعه بر روی زمین اتفاق افتاده است و شاید بارها نیز اتفاق بیفتد. زمین‌لرزهٔ لیسبون و هائیتی و ویرانی پمپئی فقط اشارات ضعیف کوچکی است از آنچه ممکن است اتفاق بیفتد.[۷۷]

در برابر اینها، «خوش‌بینی مسخرهٔ تلخ رنجهای انسان است»[۷۸]؛ و ما نمی‌توانیم از کتاب «تئودیسه» لایب‌نیتز چیزی بگوییم جز آنکه، «شرح پهناور و منظمی از خوشبینی است و فقط برای آن خوب بوده که فرصتی به تألیف «ساده‌دل»، اثر جاودانی ولتر بزرگ، داده باشد؛ لایب‌نیتز برای شرور عالم این عذر شکسته‌پای را می‌آورد که بدی غالباً منتهی به خوبی می‌شود؛ در کتاب «ساده‌دل» برای این اعتذار بیانی شده است که لایب‌نیتز انتظار آن‌را نداشت.»[۷۹] به طور خلاصه، «طبیعت زندگی از همه جا چنان عرضه می‌شود که گویی به دقت و عمداً برای معتقد ساختن ماست به اینکه کوششهای ما همه بی‌ثمر است و هر چه به نظر نیک آید بیهوده است و عاقبت جهان رو به ورشکستگی است و زندگی معامله‌ای است که خرج آن بیش از دخلش می‌باشد.»[۸۰]

برای خوشبخت بودن باید جهل و نادانی جوانی را داشت. به نظر جوان اراده و کوشش لذت است، زیرا هنوز خستگی اشباع‌نشدنی لذت را نچشیده و بیهودگی آن‌را درک نکرده است؛ جوان هنوز نمی‌داند که شکست غیرقابل اجتناب می‌باشد.

قسمتی از خوشی و سرّ زندگی جوانی شبیه آن کسی است که از تپه‌ای بالا می‌رود، مرگ در پشت این تپه نهان است و دیده نمی‌شود... هر چه به پایان زندگی نزدیک می‌شویم آن احساسی را درک می‌کنیم که جنایتکاری در حال نزدیک شدن به پای دار حس می‌کند... برای اینکه بدانیم زندگی چقدر کوتاه است باید زیاد عمر کنیم؛ تا سی و شش‌سالگی نیروی حیاتی ما چنان مصرف می‌شود که گویی مردی از عایدی سرمایه‌اش زندگی می‌کند و هر چه امروز خرج می‌نماید فردا محل آن پر می‌شود. از سی و شش سالگی به بعد حال ما شبیه سرمایه‌داری است که از اصل سرمایه خرج می‌کند... ترس از این بدبختی موجب می‌شود که هر چه سن بالاتر رود میل تملک بیشتر شود... مردم دورهٔ جوانی را خوشترین ایام زندگی می‌دانند ولی گفتار افلاطون در آغاز کتاب «جمهوریت» به‌حقیقت‌نزدیکتر است که باید پیری را بیشتر ستود؛ زیرا به هنگام پیری شخص از بند شهوات حیوانی که تا آن‌وقت وی را رنج می‌داده رها می‌گردد... با اینهمه نباید فراموش کرد که پس از رها شدن از این شهوات، مغز و هستهٔ اصلی زندگی از میان رفته و فقط پوست، خالی مانده است یا به عبارت دیگر زندگی همچون نمایش خنده‌آوری است که بازیکنان آن در آغاز مردم واقعی‌اند و در انجام تبدیل به بازیگران چوبین

۷۷. ج ۳، ۳۸۹، ۳۹۵. ۷۸. ج ۱، ۴۲۰. ۷۹. ج ۳، ۳۹۴. ۸۰. ج ۳، ۳۸۳.

می‌شوند که بر آنها لباس مردم پوشانده‌اند.[۸۱]

بالأخره مرگ فرا می‌رسد. به محض اینکه تجربه با حکمت در می‌آمیزد مغز و جسم رو به انحطاط می‌رود. «دوام هر چیز فقط یک لحظه است و همه به‌سوی مرگ می‌شتابند.»[۸۲] اگر مرگ کمی مهلت دهد مانند آن گربه‌ای است که با موش بیچاره بازی می‌کند: «مسلماً عمر ما مانند آن گردشی است که قدم به قدم به سوی سقوط نزدیک می‌شود یعنی هر آن به سوی مرگی که در انتظار ماست می‌رویم. زندگی مرگی است که هر آن به تأخیر می‌افتد.»[۸۳] «در زندگی باشکوه و پرجلال شاهان شرق شیشهٔ کوچکی مملو از زهری گرانبها وجود داشت.»[۸۴] فیلسوفان شرق مرگ را همه جا حاضر می‌دانستند و به شاگردان آرامش و سکوت و بُطء شایسته‌ای را توصیه می‌کردند که ناشی از شعور به کوتاهی زندگی است؛ ترس از مرگ آغاز فلسفه و علت غایی ادیان است. فرد عادی نمی‌تواند تن به مرگ دهد و همین امر فلسفه‌ها و خداشناسیهای متعدد به وجود آورده است. اینکه همه جا ایمان به خلود و بقا دیده می‌شود خود دلیل بر این وحشت شدید از مرگ است.

همچنانکه خداشناسی فرار از مرگ است، جنون نیز فرار از رنج است. «دیوانگی راهی است برای اجتناب حافظه از درد و رنج.»[۸۵] جنون شکاف نجات‌بخشی است که در تار و پود وجدان صورت می‌گیرد، پس از بعضی وحشتها فقط وقتی می‌توانیم زنده بمانیم که آنها را فراموش کنیم.

چقدر کراهت داریم از اینکه دربارهٔ اشیایی که به منافع ما صدمه می‌رساند و یا غرور ما را جریحه‌دار می‌سازد و یا با آرزوهای ما مخالفت می‌کند فکر کنیم؛ با چه صعوبت و اشکالی این‌گونه امور را برای تحقیق و مطالعهٔ جدی در پیش ذهن حاضر می‌سازیم. ...اراده کراهت دارد از اینکه امور مخالف او تحت آزمایش فکر و ذهن درآیند و به همین جهت است که جنون سر می‌رسد. اگر مخالفت اراده در برابر درک بعضی امور به درجه‌ای رسد که این عمل نتواند کاملاً صورت گیرد، بعضی از اوضاع و احوال برای ذهن و مغز کاملاً شکنجه‌آمیز می‌شود، زیرا اراده نمی‌تواند منظرهٔ این اوضاع را تحمل کند؛ بنابراین برای جستجوی ارتباطات ضروری باید این شکاف و خلأ به وسیلهٔ لذت پر شود؛ همینجاست که جنون فرا می‌رسد زیرا ذهن به خاطر اراده از خوشی و لذت خود چشم پوشیده است و شخص آنچه را که وجود ندارد تخیل می‌کند. با اینهمه، جنونی که به این ترتیب فرا رسیده است، رنج تحمل‌ناپذیری دارد و مانند شط دوزخی «لیث»* است؛ جنون آخرین دوای طبیعتی است که به ستوه آمده است، یعنی اراده.»[۸۶]

۸۱. «نصایح و حکم»، ۱۳۹ - ۱۲۴. ۸۲. ج ۲، ٤٥٤؛ ج ۳، ۲٦۹. ۸۳. «نصایح و حکم»، ۲۸، یادداشت. ۸٤. ج ۱، ۱۱۹. ۸۵. ج ۱، ۲۵۰.

* lethe، یعنی فراموشی؛ نهری است در دوزخ، اشباح اموات از آن می‌نوشند تا دردها و لذاید دنیا را فراموش کنند. ــم.

←

آخرین گریز خودکشی است. در خودکشی بالاخره فکر و تخیل به طور شگفت‌انگیزی بر غریزه پیروز می‌گردند. می‌گویند دیوجانس آن‌قدر نفس را در سینه حبس کرد تا مرد؛ «ــچه شکست عجیبی که بر ارادهٔ حیات وارد آمده است! ولی این فتح و پیروزی فقط انفرادی است و اراده به حیات خود در نوع ادامه می‌دهد. حیات به خودکشی می‌خندد و به مرگ لبخند می‌زند؛ در مقابل هر مرگ عمدی هزاران تولد غیرعمدی واقع می‌شود، خودکشی یا تخریب عمدی بنیان حیات فردی، امری بیهوده و جنون‌آمیز است زیرا این امر به شیء فی‌ذاته، یعنی انواع و حیات و ارادهٔ کلی صدمه‌ای نمی‌زند و مانند قوس‌قزحی است که با وجود سقوط سریع قطرات باران پابرجاست و وجودش مدیون آن است.»[۸۷] فقر و پیکار پس از مرگ افراد ادامه دارد و تا آنجا که اراده بر افراد تسلط دارد، ادامه خواهد داشت. نمی‌توان بر رنج و شر حیات پیروز شد مگر آنکه اراده تابع عقل و علم شود.

۶. عقل معاش

الف. فلسفه

نخست بدان که طلب مال و منال بیهوده است، فقط مردم ابله و دیوانه می‌توانند باور کنند که توانگری موجب خوشی و لذت است؛ خیال می‌کنند که توانگر کسی است که می‌تواند بر هر میل و خواهش خویش کامروا گردد. «غالباً مردم را برای آنکه پول را بیشتر از همه دوست دارند ملامت می‌کنند؛ ولی این امر طبیعی و حتمی است زیرا مردم چیزی را دوست می‌دارند که مانند پروتئوس خستگی‌ناپذیر همیشه می‌تواند به آرزوهای ناپایدار و امیال گوناگونشان مبدل شود، هر چیز دیگر فقط می‌تواند یک آرزو را برآورد؛ فقط پول علی‌الاطلاق خوب است زیرا حصول مجرد هر آرزویی است.»[۸۸] مع‌ذلک اگر زندگی منحصر به طلب مال باشد بی‌ثمر است مگر آنکه بدانیم چگونه مال را به خوشی مبدل سازیم؛ این هنری است که عقل و حکمت مایهٔ آن است. توالی اغراض حسی همیشه اقناع نمی‌شود؛ همچنانکه هنر کسب وسایل و وسایط را یاد می‌گیریم باید مقاصد و غایات زندگی را نیز بدانیم. «مردم هزار بار بیشتر از آنچه در کسب علم می‌کوشند به کسب مال می‌پردازند؛ با آنکه مسلماً سعادت مرد بیشتر مربوط است به آنچه هست نه به آنچه دارد.»[۸۹] «آنکه احتیاجات معنوی ندارد عامی و پست است»[۹۰]؛ او نمی‌داند که به هنگام فراغت چه باید بکند، ــ «آرامش در بیکاری امری سخت است.»[۹۱] چنین شخصی با حرص و ولع تمام از اینجا به آنجا در پی لذات حسی می‌دود و بالاخره سرنوشت آن توانگر بیکار یا

۸۶. ج ۳، ۹ــ ۱۶۷؛ از مآخذ فروید. ۸۷. ج ۱، ۵۱۵. ۸۸. مقالات. «عقل معاش»، ص ۴۷.
۸۹. همان، ص ۱۱. ۹۰. ص ۴۱. ۹۱. ص ۳۹.

شهوت ران لاقید ـ یعنی ضجرت و ملال ـ بر او حاکم می‌گردد.[۹۲]

راه سعادت مال نیست بلکه عقل و حکمت است. «انسان هم ارادهٔ کوشای عنود است (که کانون آن در دستگاه تناسلی است) و هم طالب صدیق و مختار و دایمی علم خالص است (که مرکز آن مغز است).»[۹۳] شگفت اینجاست که علم که خود از اراده زاده است سرانجام بر آن پیروز می‌گردد. امکان استقلال علم از اینجا مشهود است که ذهن غالباً با بی‌قیدی به درخواستهای میل و خواهش پاسخ می‌دهد. «گاهی ذهن از اطاعت اراده سر باز می‌زند؛ مثلاً وقتی‌که می‌خواهیم حواس خود را بر چیزی متمرکز سازیم یا هنگامی که می‌خواهیم چیزی را که مورد توجه است به خاطر بیاوریم. خشمی که در چنین مواقعی بر اراده دست می‌دهد، روابط و اختلافات آن‌دو را روشن می‌سازد. در حقیقت ذهن که از این خشم مضطرب است گاهی با کمال ادب آنچه مطلوب اراده بود چند ساعت بعد، یا حتی فردای آن، به طور غیرمنتظر و بی‌موقع، در اختیار اراده می‌گذارد.»[۹۴] ذهن از این عدم اطاعت ناقص به تسلط و حکم می‌رسد. در نتیجهٔ یک فکر قبلی یا یک ضرورت شناخته‌شده هر کسی با خونسردی اعمالی را تحمل می‌کند یا انجام می‌دهد که برای او نهایت اهمیت را دارد و غالباً خطرناک است: از قبیل خودکشی، اعدام، مبارزهٔ تن به‌تن، و هرگونه اقدامی که زندگی او را به خطر می‌اندازد؛ و به طور کلی به کارهایی دست می‌زند که طبیعت حیوانی او کاملاً بر ضد آن است. در چنین اوضاع و احوال معلوم می‌شود که عقل تا چه پایه می‌تواند بر طبیعت حیوانی مسلط شود.»[۹۵]

این توانایی ذهن بر اراده موجب پیشرفت عمدی می‌گردد و میل و خواهش می‌تواند از راه علم تعدیل یا آرام شود؛ این امر بیشتر بر پایهٔ فلسفهٔ جبری است که به موجب آن هر چیزی نتیجهٔ حتمی و ناگزیر امر قبلی است. «از هر ده چیز که مایهٔ ملال خاطر ماست نُه‌تای آن می‌تواند برطرف شود و این در صورتی است که ما به دقت از علل و اسباب آن آگاه شویم و لوازم و طبیعت واقعی آن‌را بدانیم. ...زیرا ذهن و عقل بر اراده و خواهش انسان به منزلهٔ عنان و افسار بر اسب سرکش است.»[۹۶] «ضرورت باطن و ظاهر ایجاب می‌کند که هیچ چیزی به این دقت مانند علم روشن با وجود ما سازگار نباشد.»[۹۷] «هر چه بیشتر از ماهیت شهوات خویش آگاه شویم تسلط و نظارت آنها بر ما کمتر می‌گردد.»[۹۸] «اگر می‌خواهید همه را به اطاعت خود درآورید، نخست خود را مطیع عقل سازید.»[۹۹] عجیب‌ترین امور تسلط بر جهان نیست بلکه تسلط بر نفس است.*

۹۲. ص ۲۲.   ۹۳. ج ۱، ص ۲۶۲.   ۹۴. ج ۱، ص ۴۳۹.   ۹۵. ج ۱، ص ۱۱۲.
۹۶. ج ۲، ۴۲۶.   ۹۷. ج ۱، ۳۹۶.   ۹۸. «نصایح و حکم»، ص ۵.   ۹۹. به نقل از «سینکا».

* وبه قول ناصرخسرو:

اسیرم نکرد این ستمکاره گیتی ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ ازیرا که من بر تن خویش امیرم ـ م

بدین‌ترتیب فلسفه اراده را تصفیه می‌کند. ولی باید دانست که مقصود از فلسفه تجربه و اندیشه است و تنها کتاب خواندن و مطالعهٔ محض نیست.

> غوطه خوردن مداوم در جریان اندیشهٔ دیگران، موجب محدودیت و ضعف اندیشهٔ شخص می‌شود و زیاده‌روی در این کار ذهن را فلج می‌سازد. ...مطالعهٔ بیشتر اهل فضل شبیه به تلمبه‌ای است که ذهن را خالی می‌کند تا از فکر دیگران پر سازد. مطالعهٔ دربارهٔ موضوعی پیش از اندیشهٔ دربارهٔ آن خطرناک است. ... درحال مطالعه شخص دیگری به جای ما فکر می‌کند و ما فقط تابع ذهن دیگری هستیم. ...بدین‌ترتیب اگر کسی تمام وقت خود را صرف مطالعه کند قدرت تفکر را از دست می‌دهد. تجربهٔ جهان باید به منزلهٔ متن باشد و اندیشه و علم به منزلهٔ شرح آن. تجربهٔ کم نظیر کتابهایی است که در هر صفحه دو سطر متن و چهل سطر شرح دارد.[۱۰۰]

پس پند نخست این است که اول زندگی و بعد کتاب؛ و پند دوم این است که اول متن و بعد شروح. متون را بیشتر از شروح و انتقادات بخوانید. «اندیشه‌های فلسفی حکما را فقط از خود آنان می‌توانیم یاد بگیریم؛ بنابراین طالب فلسفه و حکمت باید از پیشوایان آن در گوشهٔ محراب کتب خودشان استعانت بجوید.»[۱۰۱] کتاب یک نابغه بیشتر از هزار شرح ارزش دارد.

با این شرایط دنبال علم بودن، حتی از راه کتب، با ارزش است؛ زیرا سعادت ما منوط به آن چیزی است که در سر داریم نه آنچه در جیب گذاشته‌ایم. حتی شهرت نیز دیوانگی است. «کلّهٔ مردم دیگر جای ناراحتی است و نمی‌تواند مسکن خوشبختی واقعی شخص دیگری شود.»[۱۰۲]

> آنچه انسانی می‌تواند در حق دیگری انجام دهد اهمیت زیادی ندارد؛ بالاخره همه کس تنها خواهد ماند و آنچه مهم است این است که آنکه تنها می‌ماند کیست... سعادتی که از ذات خویش به دست می‌آوریم مهمتر از سعادتی است که از محیط کسب می‌کنیم. ...انسان محیطی را که در آن زندگی می‌کند به قالب نظریات شخص خویش در می‌آورد. چون آنچه برای شخصی موجود است یا براو رخ می‌دهد فقط منوط به ضمیر و درک اوست و تنها برای خود او روی می‌دهد، اساسیترین امر برای وی ترکیب و ساختمان وجدانش است. ...بنابراین گفتهٔ ارسطو کاملاً حق است که «معنی سعادت آن است که شخص از عهدهٔ امور خود برآید و کفایت نفس داشته باشد.»[۱۰۳]

راه گریز از مضار و شرور بیشمار امیال و خواهشها این است که شخص زندگی را از دریچهٔ علم و دانش بنگرد و با آثار بزرگان تمام اقوام و اعصار آشنا باشد؛ زیرا این آثار بزرگ

۱۰۰. ج ۲، ۲۵٤؛ «مقالات»، «کتب و مطالعه»؛ «نصایح و حکم»، ص ۲۱. ۱۰۱. ج ۱، xxvii.
۱۰۲. «عقل معاش»، ص ۱۱۷. ۱۰۳. همان، صص ۲۷ و ۹ ـ ٤.

به خاطر این اذهان شیفته و مجذوب به وجود آمده است «یک ذهن نجیب و بیطرف همچون بوی خوشی است که گند نقایص و زشتیهای جهان اراده و خواست را می‌پوشاند.»[۱۰۴] بسیاری از مردم امور را از نظر امیال و شهوات خویش می‌نگرند و بدبختی و بیچارگی آنها از همینجاست؛ ولی مشاهدهٔ اشیاء از نظر علم و دانش مایهٔ آزادی و رهایی از بندگی است.

> اگر یک علت خارجی یا یک وضع درونی ما را ناگهان از میان گرداب بی‌پایان خواهشهای نفسانی بیرون آورد و علم را از بندگی اراده خلاص سازد، دیگر توجه ما به سوی دواعی نفسانی جلب نخواهد شد بلکه اشیا را با قطع‌نظر از رابطهٔ آنها با امیال و اراده در نظر خواهد آورد و بدین‌ترتیب آنها را بدون نفع شخصی و نظر خاص بلکه با نظر عینی واقعی خواهد دید و خود را، از این‌رو که اندیشه و تصوراند نه از این‌جهت که دواعی و خواهشهای نفس می‌باشند، تسلیم آنها خواهد کرد. بدین ترتیب ناگهان آرامشی که همیشه دنبال آن بودیم ولی از ما می‌گریخت به سراغ ما خواهد آمد و با ما سازگار خواهد بود. این همان حالت فراغ از درد و رنج است که اپیکور آن‌را به عنوان خیر مطلق و حالت خدایی می‌ستود؛ زیرا ما در این لحظه از قید عبودیت ذلت‌بار نفس رسته‌ایم و پس از شش روز کار و رنج به روز تعطیل و استراحت رسیده‌ایم و چرخ ایکسیون دیگر نمی‌گردد.[۱۰۵]

ب. نبوغ

نبوغ عالیترین شکل علم خالی از هواهای نفسانی است. پست‌ترین صور حیات فقط از خواهش و اراده ساخته شده است و در آن معرفتی نیست؛ انسان به طور کلی اراده و خواهش است با کمی معرفت؛ نبوغ همه معرفت و دانش است با کمی اراده و خواهش. «معنی نبوغ این است که قوهٔ مدرکه بیش از اقتضای اراده و نفس پیشرفت کرده است.»[۱۰۶] نبوغ متضمن عبور از نیروی تولیدی به فعالیت معنوی است. «شرط اساسی نبوغ تسلط غیرعادی حساسیت و سرعت تأثر بر قدرت تولیدمثل است.»[۱۰۷] از اینجاست که زن و نابغه دشمن همدیگرند؛ زیرا زن نمایندهٔ قدرت تولیدمثل و اطاعت قوهٔ مدرکه از ارادهٔ حیات و تولید حیات است. «ممکن است زنها دارای مواهب و استعدادهای عالی باشند ولی نمی‌توانند نابغه شوند زیرا همیشه اشیاء را از نظر خود می‌نگرند.»[۱۰۸] همه چیز در نظر زنان شخصی است و وسیله‌ای است برای غایات و اهداف خصوصی. از طرف دیگر:

> نبوغ فقط عینیت محض است، یعنی میل و کشش ذهن به واقعیات و امور عینی؛ نبوغ قدرت ترک منافع و آمال و اغراض است، چنانکه گاهی به کلی از خود صرفنظر می‌کند و ذهن و قوهٔ مدرکهٔ محض می‌گردد و جهان را به روشنی و وضوح می‌بیند. ...از

۱۰۴. «عقل معاش»، ۳۴، ۱۰۸. ۱۰۵. ج ۱، ۲۵۴، برطبق روایات اساطیر ایکسیون سعی کرد تا ژونون را از ژوپیتر بگیرد. برای کیفر او، وی را به چرخی بستند که تا ابد می‌گردد. ۱۰۶. ج ۳، ۱۳۹.
۱۰۷. ج ۳، ۱۵۹. ۱۰۸. همان.

> اینجاست که از سیمای نابغه تسلط هوش و علم بر اراده هویداست و در قیافهٔ اشخاص عادی تسلط میل و اراده آشکار است؛ در این‌گونه اشخاص فعالیت علم و قوهٔ مدرکه فقط تحت فشار اراده صورت می‌گیرد و برای خدمت به نفع و سود شخصی است.[۱۰۹]

ذهنی که از دست میل و اراده رهایی یافت می‌تواند اشیاء را چنانکه هست ببیند؛ «نبوغ آن آینهٔ سحرآمیزی است که تمام واقعیات و معنویات را گرد آورده و پرتوی تابناک بر آن می‌افکند ولی امور عرضی و بیگانه را جدا می‌سازد.»[۱۱۰] اندیشه از میان هواها و شهوات ظاهر می‌شود همچنانکه نور آفتاب از خلال ابرها می‌تابد و مغز و هستهٔ اشیاء را آشکار می‌کند. از میان تعینات و جزئیات «مُثُل افلاطونی» یا جوهر کلی اشیاء را می‌بیند ــ همچنانکه نقاش در پیکر شخصی که می‌خواهد تصویرش را بکشد نه فقط صفات و خطوط خاص او را می‌بیند، بلکه بعضی صفات کلی و حقایق جاوید را نیز درک می‌کند که شخص فقط رمز و واسطهٔ کشف آن است. بنابراین سرّ نبوغ درک صریح عینی بیطرفانه و علم کلی و جوهری است.

علت اینکه در عالم اراده و میل و میدان فعالیت عملی و خصوصی قدر نابغه مجهول است، همین از میان رفتن تعادل شخصی است. چون دور را می‌بیند از نزدیک بی‌خبر است و گیج و «عجیب و غریب» به نظر می‌رسد؛ و آنجا که نگاهش متوجه ستارگان است به درون چاه می‌افتد؛ و قسمتی از قابل معاشرت نبودن او نتیجهٔ همین امر است. فکر او متوجه امور اساسی و کلی و ابدی است ولی فکر دیگران متوجه امور ناپایدار و جزئی و بی‌واسطه است؛ سطح ذهن او و دیگران به یک پایه نیست و هرگز با هم سازگار نمی‌گردند. «مثل یک قاعدهٔ کلی می‌توان گفت که شخص قابل معاشرت، از لحاظ معنوی زبون و به طور کلی عامی و جاهل است.»[۱۱۱] نابغه شخصاً خود را جبران می‌کند و مانند کسانی که دائماً با جهان خارج از خود در تماسند احتیاجی زیاد به این‌گونه امور ندارد؛ «لذتی که نابغه از زیبایی می‌برد و تسلی خاطری که از هنر می‌یابد و هیجانی که از دیدن هنر و هنرمند در او پیدا می‌شود همه غم و اندوه زندگی را از یاد او می‌برند.» «اینهمه جبران رنجی است که از روشن‌بینی و تنهایی خود می‌برد.»[۱۱۲]

مع‌ذلک، نتیجهٔ این امر آن است که نابغه مجبور به گوشه‌نشینی می‌شود و گاهی دچار جنون می‌گردد؛ حساسیت مفرطی که از راه شهود و خیال او را رنج می‌دهد با عزلت و جفای مردم توأم می‌شود و رابطهٔ ذهن او را از حقایق می‌گسلند. باز هم حق با ارسطوست که می‌گوید: «کسانی که در فلسفه و سیاست و شعر و هنر برگزیده و مشخص می‌گردند ظاهراً

۱۰۹. ج ۱، ۲۴۰، ۲۴۳. ۱۱۰. ج ۱، ۳۲۱. ۱۱۱. «عقل معاش»، ص ۲٤؛ خطابهٔ دفاعیه‌ای است از نفس خویش. ۱۱۲. ج ۱، ۳٤۵.

دارای طبع مالیخولیایی هستند.»[۱۱۳] رابطهٔ مستقیم جنون و نبوغ «در شرح حال مردان بزرگ از قبیل روسو و بایرن و آلفیری و دیگران مندرج است.»[۱۱۴] «با یک جستجوی دقیق در تیمارخانهٔ دیوانگان، اشخاصی دیده‌ام که بدون چون و چرا دارای مواهب عالی بوده‌اند و نبوغ آنها از خلال جنونشان به طور مشخص آشکار بوده است.»[۱۱۵]

با اینهمه در این نوابغ یا نیمه‌دیوانگان اشرافیت واقعی بشری مشهود است. «از نظر هوش و ذهن طبیعت کاملاً اشراف‌پسند است. تمایز و فرقی که طبیعت در میان هوش اشخاص نهاده است از فرق نسب و درجه و ثروت و طبقه در تمام ممالک بیشتر می‌باشد.»[۱۱۶] طبیعت نبوغ را فقط به عده معدودی می‌دهد زیرا مزاج نوابغ مانع بزرگی برای راه عادی زندگی که طالب توجه به جزئیات و امور آنی است، می‌باشد. «در حقیقت طبیعت می‌خواهد که حتی مردم دانشمند نیز زارع و کشاورز باشند؛ و درواقع آموزگاران فلسفه را باید با این معیار سنجید و ارج نهاد و در این صورت است که اعمال آنها انتظارات مطلوب را خواهد داشت.»[۱۱۷]

ج. هنر

عمل هنر، رهایی دانش از قید هوا و اراده و ترک‌نفس و منافع مادی آن و ارتقا به مرتبهٔ شهود حقیقت است. مقصد علم جهان است با اجزاء آن؛ و مقصد هنر جزء و فردی است که جهانی در آن نهان است: «به قول وینکلمان حتی تصویر می‌تواند کمال مطلوب فرد و شخص را مجسم سازد.»[۱۱۸] در نقاشی حیوانات بارزترین صفات آنان زیباترین قسمت است زیرا بهتر می‌تواند نوع را نشان دهد؛ بنابراین، یک اثر هنری هر چه بتواند کلی طبیعی یا مثال افلاطونی شیء را بهتر نشان دهد به موفقیت نزدیکتر است. به همین جهت غرض از تصویر یک شخص مطابقت محض نیست، بلکه غرض آن است که تا حد امکان بعضی از صفات اساسی یا کلی انسان را عرضه بدارد.[۱۱۹] مقام هنر از علم بالا تر است زیرا علم از راه کوشش برای جمع مواد و استدلال احتیاط‌آمیز به هدف می‌رسد و هنر آناً از راه شهود و تجلی به غرض خویش نایل می‌گردد؛ برای علم داشتن موهبت و استعداد لازم کافی است ولی هنر احتیاج به نبوغ دارد.

لذت ما از مشاهدهٔ طبیعت یا شعر یا نقاشی بسته به این است که آن‌را بی‌شایبهٔ غرض و هواهای شخصی تماشا کنیم. در نظر هنرمند، رودخانهٔ راین یک رشته مناظر سحرانگیز است

۱۱۳. «عقل معاش»، ص ۱۹. ۱۱۴. لومبروسو از این امر استفاده کرده است و خود شوپنهاور را بر صورت اسامی فوق افزوده است. ۱۱۵. ج ۱، ۲۴۷. ۱۱۶. ج ۲، ۳۴۲. ۱۱۷. ج ۳، ۲۰؛ آموزگار فلسفه می‌تواند در پاسخ بگوید که طبیعت ما را صیاد آفریده نه زارع. زیرا کشاورزی اختراع انسان است نه غریزهٔ طبیعی.
۱۱۸. ج ۱، ۲۹۰. ۱۱۹. در ادبیات نیز نمایش صفات فردی (با قطع نظر از صفات دیگر) به نسبت تجسم مثال و نمونهٔ کلی طبقهٔ آن فرد، اهمیت بیشتر پیدا می‌کند. نظیر فاوست و مارگریت و دون کیشوت و سانچو پانزا.

که خیال و حواس او را با الهام زیبایی شیفته و مجذوب می‌سازد؛ ولی مسافری که سرگرم امور شخصی خویش است «راین و دو ساحل آن‌را همچون خطوط ممتدی می‌بیند که پلها مانند خطوط دیگری آن‌را از پهنا قطع می‌کنند.»[۱۲۰] بدین‌ترتیب، هنرمند چنان از خود بی‌خبر است که «تماشای غروب آفتاب از قصر و زندان برای او یکسان است.»[۱۲۱] «این مشاهده خالی از اغراض نفسانی است و لطف و زیبایی خاصی به گذشته و دور می‌بخشد و آن‌را با درخشندگی لذت‌بخشی به ما نشان می‌دهد.»[۱۲۲] حتی اگر به امور مکروه و ناپسند با قطع نظر از احساس خاص یا خطر حاصل از آنها بنگریم، مقامشان بالاتر خواهد رفت. یک نمایشنامهٔ حزن‌انگیز از آن‌جهت زیبا و هنری است که ما را از مبارزهٔ فردی دور می‌سازد و وادار می‌کند تا به دردها و رنجهای خود با دیدهٔ بالاتری بنگریم. هنر غم و اندوه زندگی را تسکین می‌دهد زیرا ما را از امور جزئی و زودگذر به جهان کلی و ابدی می‌کشاند؛ اسپینوزا درست گفته است: «ذهن هر چه بیشتر منظر جاودانی اشیاء را ببیند، به همان‌قدر در ابدیت سهیم است.»[۱۲۳]

این قدرت هنر در بالا بردن ما از این عالم نفسانی بیشتر در موسیقی آشکار است.[۱۲۴] موسیقی به هیچ‌وجه مانند هنرهای دیگر رونوشت آمال و تصورات یا حقیقت اشیاء نیست بلکه «نسخهٔ خود اراده است»؛ موسیقی آن حرکت و کوشش و سرگردانی ابدی اراده را نشان می‌دهد که بالاخره به سوی خود بر می‌گردد و کوشش را از سر می‌گیرد. «به همین جهت اثر موسیقی از هنرهای دیگر نافذتر و قویتر است؛ زیرا هنرهای دیگر با سایهٔ اشیاء سر و کار دارند و موسیقی با خود آنها.»[۱۲۵] فرق دیگر موسیقی با هنرهای دیگر در این است که موسیقی مستقیماً ــ نه از راه تصورات ــ بر احساسات ما اثر می‌کند؛[۱۲۶] او با چیزی سخن می‌گوید که از ذهن لطیفتر است؛ لحن و ایقاع در موسیقی به منزلهٔ تقارن در هنرهای تجسمی است و از همین‌رو موسیقی و معماری کاملاً نقطهٔ مقابل هم می‌باشند و چنانکه گوته می‌گوید، معماری موسیقی جامد است و تقارن لحن و ایقاع ساکت.

د. دین

شوپنهاور هنگام کهولت دریافت که نظریهٔ او دربارهٔ هنر ــ یعنی رد و انکار هوا و اراده

۱۲۰. ج ۳، ۱٤۵.   ۱۲۱. ج ۱، ۲٦۵.   ۱۲۲. ج ۱، ۲۵٦.   ۱۲۳. ج ۱، ۲۳۰. مقایسه شود با گفتار گوته «هنر بهترین وسیلهٔ رهایی از جهان نزاع و مناقشات است.» ــ («مناسبات برگزیننده»، چاپ نیویورک، ۱۹۰۲، ص ۳۳٦.)   ۱۲٤. واگنر گوید: شوپنهاور نخستین کسی است که با روشن‌بینی فلسفی وضع موسیقی را در میان هنرهای زیبای دیگر شناخت و تعیین کرد. («بتهوون»، چاپ بوستن، ۱۸۸۲، ص ۲۳).
۱۲۵. ج ۱، ۳۳۲.   ۱۲٦. هانسلیک در کتاب («جمال در موسیقی»، چاپ لندن، ۱۸۹۱، ص ۲۳) به این نکته اعتراض می‌کند و می‌گوید موسیقی مستقیماً به تخیل اثر می‌کند. اثر قوی و مستقیم آن مسلماً بر حواس است نه احساسات.

و سیر جهان کلی و ابدی ـ دربارهٔ مذهب و دین نیز صادق است. وی در جوانی تعلیمات دینی کمی دیده بود و مزاج او به اطاعت از تشکیلات روحانی عصر خویش سازش نداشت. از علمای دین متنفر بود و می‌گفت: «برهان قاطع آنان در میان اغلب اقوام و ممالک چوبهٔ دار است؛»[۱۲۷] و می‌گفت: «مذهب فلسفهٔ عوام است.»[۱۲۸] ولی در سالهای بعد در برخی از اعمال و اصول دینی معانی عمیقی یافت. «اختلاف شدید روحانیان با پیروان عقل ناشی از این است که ماهیت کنایه‌ای و رمزی ادیان را نشناخته‌اند.»[۱۲۹] مثلاً مسیحیت یک فلسفهٔ عمیق بدبینی است؛ «عقیده به معصیت نخستین (تصدیق میل و اراده) و آشتی و صفا (نفی میل و اراده) حقیقت بزرگی است که اساس مسیحیت را تشکیل می‌دهد.»[۱۳۰] روزه کفاره‌ای است برای ضعیف ساختن هوا و امیالی که هرگز مایهٔ سعادت نیست بلکه موجب ندامت یا درخواست میل بیشتر است. «آن قدرت اخلاقی که سبب غلبهٔ مسیحیت بر یهود و بت‌پرستی یونان و رم گردید، در بدبینی آن است و در این نکته است که طبیعت انسانی کاملاً گناهکار و بدبخت است؛ در صورتی که مذهب یهود و بت‌پرستی هر دو خوشبین بوده‌اند.»[۱۳۱] اینها مذهب را رشوتی می‌دانستند که به ساکنان آسمان داده می‌شود تا زمینیان را خوشبخت سازند. مسیحیت در میان زینت و قدرت دنیوی، مسیح را نمونهٔ قدس و جنون می‌داند؛ زیرا از مبارزه صرف‌نظر کرد و به طور مطلق بر اراده و هوای نفس غالب گردید.[۱۳۲]

دین بودا از مسیحیت عمیقتر است، زیرا کمال مذهب را در فنای نفس و اراده می‌داند و نیروانا را مقصد و غرض هرگونه کمال نفسانی می‌شناسد. هندوان از متفکران اروپایی عمیقتر بودند زیرا جهان را امری درونی و شهودی می‌دانستند نه عینی و معلوم؛ علم همه چیز را تقسیم می‌کند ولی شهود همه را وحدت می‌بخشد. هندوان می‌دانستند که «من» سراب و فریبی بیش نیست و تعینات فقط ظواهرند و حقیقت واحد لایتناهی است ـ «آنچه هست تویی». هر که توانست این جمله را در مقابله با اشیایی که با او در تماسند بگوید و با دیدهٔ بصیرت و روح روشن‌بین همه را اعضای یک کل بداند که همچون امواجی خرد در اقیانوس اراده حرکت می‌کنند، همه را به علم‌الیقین درک می‌کند و بر صراط مستقیم هدایت و نجات است.»[۱۳۳] به عقیدهٔ شوپنهاور مسیحیت نخواهد توانست در شرق بر دین بودا غالب آید و «مانند آن است که کسی بر صخرهٔ صماء گلوله‌ای رها کند.»[۱۳۴] بلکه فلسفهٔ هند در اروپا رخنه خواهد کرد و بر افکار و علوم ما تأثیر خواهد نمود. «عمق نفوذ ادبیات سانسکریت از نفوذ ادبیات یونانی در قرن پانزدهم کمتر نخواهد بود.»[۱۳۵]

پس نیروانا حکمت مافوق است، یعنی برگرداندن نفس به حداقل میل و اراده. ارادهٔ

۱۲۷. ج ۲، ۳۶۵. ۱۲۸. «مقالات»، «دین»، ص ۲. ۱۲۹. ج ۲، ۳۶۹. ۱۳۰. ج ۱، ۵۲٤.
۱۳۱. ج ۲، ۳۷۲. ۱۳۲. ج ۱، ٤۹۳. ۱۳۳. ج ۱، ٤۸۳. ۱۳٤. ج ۱، ٤٦۰.
۱۳۵. ج ۱، XIII. شاید با ظهور تئوزوفی و عقاید نظیر آن، ما شاهد وقوع این پیش‌بینی هستیم.

جهانی از ارادهٔ ما قویتر است؛ پس بگذار تا خود را تسلیم آن کنیم. «هر چه میل و اراده کمتر تحریک شود، کمتر رنج خواهیم برد.» در شاهکار بزرگ نقاشی قیافه هایی می‌بینیم که «بیان کاملترین صورت علم است و متوجه به امور جزئی نیست بلکه آرام‌کنندهٔ هرگونه میل و اراده است.»[۱۳۶] این صلح مافوق عقول و سکوت کامل روح و استراحت عمیق و ایمان محکم به صفا که در آثار رافائل و کوردجو دیده می‌شود، یک انجیل حقیقی و کامل است؛[۱۳۷] علم پایدار است و اراده فناپذیر.»[۱۳۸]

۷. حکمت مرگ

با اینهمه به چیز دیگری نیز نیازمندیم. شخص از راه نیروانا به آرامش حاصل از فنای اراده می‌رسد و صفا و نجات خویش را می‌یابد؛ ولی پس از فنای شخص حال به چه منوال خواهد بود؟ زندگی به مرگ فردی و شخصی می‌خندد؛ زیرا پس از مرگ شخص در نسل او و نسل اشخاص و افراد دیگر باقی می‌ماند و حتی اگر جریان آن در یک مسیر خشک گردید، در هزاران مسیر دیگر جریانی پهنتر و عمیقتر پیدا می‌کند. انسان چگونه می‌تواند نجات پیدا کند؟ آیا برای نوع و نژاد نیز نیروانایی هست؟

مسلماً غلبه قطعی و نهایی بر اراده وقتی محقق خواهد شد که سرچشمهٔ حیات خشک گردد، یعنی ارادهٔ تولیدمثل از میان برود. «اقناع غریزهٔ تولیدمثل کاملاً و قطعاً سزاوار سرزنش و ملامت است؛ زیرا این غریزه بالاترین مؤکد و مثبت میل زندگی است.»[۱۳۹] این کودکان چه گناهی مرتکب شده‌اند که مجبور هستند از مادر بزایند؟

> اگر غوغا و هیاهوی زندگی را سیاحت کنیم خواهیم دید که همه سرگرم احتیاجات و بدبختیهای خود هستند و تمام نیروی خود را به کار می‌برند تا نیازمندیهای بی‌پایان خود را برآرند و به درد و غم بیشمار خود تسکین بخشند؛ در اینهمه کوشش نور امیدی نیست بجز آنکه دمی دیگر این زندگی پراضطراب و تشویش را ادامه دهند. با وجود این، در میان اینهمه نگرانی و اضطراب دو دلداده را می‌بینیم که با حرص و شوق تمام همدیگر را در نهان با ترس و لرز در آغوش می‌کشند. این ترس و واهمه بهر چیست؟ برای اینکه این دو عاشق دلداده خیانت می‌کنند و می‌خواهند این زندگی ذلت‌بار مسکنت‌آمیز را به دیگری منتقل کنند؛ زیرا در غیر این صورت حیات به زودی به پایان خواهد رسید؛ ... این است سرّ عمیق حیا و شرمی که در عمل تولیدمثل موجود است.[۱۴۰]

در اینجا تقصیر به گردن زن است؛ زیرا همین‌که هوش و دانش به مرحلهٔ قطع نفسانیات و

۱۳۶. «نصایح و حکم»، ۱۹. ۱۳۷. ج ۱، ۳۰۰. ۱۳۸. ج ۱، ۵۳۱. ۱۳۹. والیس، ص ۲۹.
۱۴۰. ج ۳، ۳۷۴؛ ج ۱، ۴۲۳.

اراده رسید زن با دلفریبی خیالی خود دوباره مرد را به تولیدمثل می‌کشاند؛ جوان به اندازهٔ کافی نمی‌داند که عمر این دلفریبی و جاذبه چقدر کوتاه است و وقتی می‌فهمد که کار از کار گذشته است.*

> طبیعت در زیبایی دختران آن عمل را به کار برده است که در هنر درام «بزنگاه» نام دارد، زیرا چند صباحی آنان را به لطف و دلربایی جمال می‌آراید تا بتوانند بقیهٔ عمر را به هزینهٔ آن بگذرانند. در این چند صباح است که هر یک از آنها می‌تواند نظر مردی را چنان جلب کند که مجبور شود تا آخر عمر به صداقت از آنان مراقبت نماید... در صورتی که اگر مرد از روی عقل می‌اندیشید برای ادامهٔ حیات زن ضمانتی وجود نداشت... در اینجا طبیعت مانند جاهای دیگر اقتصاد و صرفه‌جویی معمولی خود را به کار برده است؛ زیرا زنی که پس از چند وضع حمل زیباییش رو به زوال می‌نهد ظاهراً نظیر همان مورچهٔ ماده است که پس از عمل لقاح بال خود را از دست می‌دهد، زیرا دیگر این بال بیهوده است و به علاوه برای زمان عمل خطرناکست.[141]

جوانان باید نیک بیندیشند که «آنچه امروز آنان را وادار به گفتن غزل و اشعار عاشقانه می‌کند، اگر هیجده سال پیش به دنیا آمده بود، بندرت می‌توانست جلب نظرشان را بکند.»[142] به علاوه بدن مردان از زنان بسیار زیباتر است.

> فقط جاذبهٔ جنسی می‌تواند ذهن یک مرد را تیره و کور سازد تا به سوی آنچه «جنس لطیف» نامیده می‌شود معطوف شود. آنچه جنس لطیف نام دارد، شانه‌هایی باریک و کفلی پهن و ساقی کوتاه دارد و راز تمام زیبایی فقط در این جاذبهٔ جنسی نهفته است. به جای آنکه آنها را زیبا بنامند، باید جنس نازیبا بخوانند. این زنان هیچگونه استعداد حقیقی برای شعر و موسیقی و هنرهای زیبا ندارند و اگر ادعایی در این زمینه‌ها بکنند افسون و ریشخند است و برای خودشیرینی است، هوشمندترین زنان نتوانسته است یک اثر واقعی و شاهکار در زمینه هنرهای زیبا به وجود آورد.[143]

احترام به زنان نتیجهٔ دین مسیح و حساسیت ملت آلمان است و یکی از موجبات پیدایش رمانتیسم است که احساس و غریزه و اراده را بالاتر از هوش و ذهن قرار داده

* مولانا در این عقیده بر شوپنهاور مقدم است و از این رو اشعار زیر از طرف مترجم الحاق شد.

و به قول مولانا:

آن رخی که تاب او بد ماهوار — شد به پیری همچو پشت سوسمار
نرگس چشم خمار همچو جان — آخر اعمش بین و آب از وی چکان
آن سر و فرق گش شعشع شده — وقت پیری ناخوش و اصلع شده
تا چه زلت کرد این باغ ای خدا — که از او این حله‌ها ماند جدا
خویشتن را دید و دید خویشتن — زهر قتالست هین ای ممتحن

۱۴۱. «مقاله دربارهٔ زنان»، ص ۷۳.   ۱۴۲. ج ۳، ۳۳۹.   ۱۴۳. «مقاله دربارهٔ زنان»، ص ۷۹.

است.[۱۴۴] مردم آسیا بهتر دریافته‌اند و آشکارا فروتر بودن مقام زن را تأکید و تصریح کرده‌اند. «اگر قوانین زنان را در حقوق همپایهٔ مردان بداند باید به آنها ذهن و عقل مردان را نیز بدهد.»[۱۴۵] باز آسیاییان در قوانین ازدواج از اروپاییان بهتر قدم برداشته‌اند و تعدد زوجات را امری عادی و قانونی دانسته‌اند، این امر در میان ما زیر پردهٔ الفاظ و عبارات دیگر بیشتر مرسوم است. «در کجای دنیا فقط به یک زن اکتفا کرده‌اند؟»[۱۴۶] چقدر اعطای حق تملک به زنان پوچ و بیهوده است! «تمام زنان، بجز عده‌ای معدود، اسیر هوا و هوسند.» زیرا فقط حال را می‌بینند و مهمترین کار خارجی آنان تماشای مغازه‌هاست «به عقیدهٔ زنان وظیفهٔ مردان تحصیل پول است و وظیفهٔ آنها خرج آن.»[۱۴۷] این است نظریهٔ آنان دربارهٔ اصل تقسیم کار. «بنابراین من معتقدم که نباید به زنان حتی اجازهٔ خرج و خرید اشیاء مربوط به خودشان را داد بلکه این کار باید تحت مراقبت مردان از قبیل پدر و شوهر و پسر و یا دولت انجام گیرد همچنانکه در هندوستان معمول است و نباید اموالی را که خود کسب نکرده‌اند در اختیار داشته باشند.»[۱۴۸] شاید شهوترانی و هوا و هوس زنان دربار لویی سیزدهم بود که موجب شیوع رشوه و فساد در دستگاه حکومت گردید و در دورهٔ انقلاب به اوج خود رسید.[۱۴۹]

هر چه با زنان کمتر سر و کار داشته باشیم بهتر است، زنان حتی «شر لازم و ناگزیر» نیز نیستند؛[۱۵۰] زندگی بدون زنان هم راحت‌تر است و هم بهتر. باید مردان دامی را که در زیر زیبایی زنان نهفته است ببینند تا میل تولیدمثل خاموش گردد. تکامل عقل و هوش جلو ارادهٔ تولیدمثل را خواهد گرفت و آن‌را ضعیف خواهد ساخت. نمایشنامهٔ جنون‌آمیز و حزن‌انگیز زندگی پایان خوش و دلپذیری نخواهد داشت؛ چرا پرده‌ای که از چهرهٔ مرگ و شکست افتاده است دوباره بر روی زندگی نوینی کشیده شود و مبارزه‌ای نو و شکستی نو از سر گرفته شود. چقدر دنبال این «غوغای زیاد برای هیچ چیز» خواهیم رفت و این رنج بی‌پایان را که فقط پایانی رنجبار دارد تحمل خواهیم کرد؟ کی جرئت خواهیم داشت تا بر روی اراده و نفس بایستیم و بگوییم که زیبایی زندگی دروغی بیش نیست و مرگ بالاترین مواهب است؟

۸. انتقاد

پاسخ طبیعی برای این فلسفه در تشخیص بیماری عصر و شخص شوپنهاور است.

باید بگوییم که ما در اینجا در مقابل حادثه‌ای هستیم که شبیه است به آنچه پس از

۱۴۴. ج ۳، ۱۴ ـ ۲۰۹.　۱۴۵. «مقاله دربارهٔ زنان»، ص ۸۴.　۱۴۶. همان، ص ۸۶.

۱۴۷. همان، ص ۷۵.　۱۴۸. والیس، ص ۸۰؛ انعکاسی است از نارضایتی شوپنهاور از ولخرجی مادرش.

۱۴۹. «مقالهٔ دربارهٔ زنان»، ص ۸۹.　۱۵۰. جمله‌ای است از کارلایل.

اسکندر و قیصر در یونان و رم اتفاق افتاد و سیل عقاید و آداب شرق را به سوی این دو مملکت جاری ساخت. صفت بارز شرق این است که ارادهٔ خارجی طبیعت یا قضا و قدر را به مراتب بالاتر و قوی‌تر از انسان می‌داند و راه امید را می‌بندد و به رضا و توکل ترغیب می‌کند. انحطاط یونان، یونانیان را به کم‌خونی رواقی و تب اپیکوری دچار ساخت. همچنین سقوط ناپلئون روح اروپاییان را دچار ضعف و فتور کرد و فلسفهٔ شوپنهاور صدای نالهٔ این ضعف بود. اروپا در ۱۸۱۵ دچار سردرد شدیدی شده بود.[۱۵۱]

تشخیص بیماری شوپنهاور مبنی بر اعتراف اوست به اینکه سعادت شخص بیشتر به خود او بسته است تا به اوضاع و احوال خارجی. بدبینی شخص بدبین را متهم می‌کند. یک مزاج ناراحت و مغز عصبی و زندگی سراسر تن‌آسانی و ملال‌انگیز فلسفهٔ شوپنهاور را به خوبی تشریح می‌نماید. برای بدبین شدن باید بیکار بود. زندگی فعال مایهٔ سلامت جسم و روح است. شوپنهاور صفای حاصل از قناعت و زندگی منظم را می‌ستاید[۱۵۲] ولی بسختی می‌تواند آن‌را بر تجربیات شخصی خویش منطبق کند. «راحتی در بیکاری مشکل است.»* این سخن کاملاً صحیح است؛ وی برای ادامهٔ بیکاری خویش پول کافی داشت و بیکاری ممتد را از کار ممتد سخت‌تر یافت. شاید روح مالیخولیایی فلاسفه ناشی از عزلت و انزوای غیرطبیعی آنهاست. غالباً حمله به زندگی علامت کار نکردن قوای دفع و ترشح است.

نیروانا آرزوی مردم لاقید و سر به هوا از قبیل «چایلد هرلد»** و «رنه»*** است که آرزوی همه چیز دارند و می‌خواهند یک‌دفعه به همهٔ آمال خویش برسند و چون نمی‌توانند بقیهٔ زندگی را در ملالت سرد زهرآگین به‌سر می‌برند. اگر ذهن خادم اراده باشد، همان ذهن و هوش شوپنهاور است که برای ستایش اراده‌ای بیمار و تنبل فلسفه می‌ساخت. شکی نیست که تجربیات نخستین او در تماس با زنان و مردان، وی را به طور غیرعادی ظنین و حساس بارآورد و این مطلب دربارهٔ استندال و فلوبر و نیچه نیز صحیح است و به همین جهت به عزلت و دوری از مردم گرایید؛ می‌گوید: «آنکه به هنگام احتیاج با تو دوست می‌شود، وامخواه است.»[۱۵۳] «آنچه را از دشمن پنهان می‌داری با دوست در میان مگذار.»[۱۵۴] به زندگی یکنواخت و سکوت و رهبانیت توصیه می‌کند، از اجتماع می‌ترسد و از لذت همکاری و تعاون بشری بی‌خبر است.[۱۵۵] ولی اگر خوشبینی تقسیم نشود، از میان می‌رود.

۱۵۱. مقایسه شود با یأس و نومیدی اروپای امروز (۱۹۲٤) و رواج کتبی از قبیل «افول غرب» اثر اشپنگلر.
۱۵۲. ج ۱، ٤۲۲.

* *Difficil is in otioquies*

** اثر بایرن.
*** اثر شاتوبریان.

۱۵۳. «نصایح و حکم»، ص ۸٦. ۱۵٤. همان، ص ۹٦. ۱۵۵. همان، صص ۲٤ و ۳۷.

مسلماً در بدبینی خودخواهی فراوان وجود دارد. جهان برای ما به اندازهٔ کافی خوب نیست و ما از راه فلسفه آن‌را تحقیر می‌کنیم و بر آن پشت می‌گردانیم. ولی در اینجا از درسی که اسپینوزا می‌دهد غفلت می‌کنیم که اصطلاحات اخلاقی مدح و ذم فقط احکام بشری هستند و برای مجموع عالم معنی ندارند و قابل استعمال نیستند. شاید نفرت و کراهت ما از زندگی سرپوشی است بر روی نفرت و کراهتی که از شخص و وجود خود داریم، ما خود زندگی خود را تلخ و ناگوار کرده‌ایم و گناه را به گردن محیط و جهان می‌اندازیم که زبان ندارند تا از خود دفاع کنند. مرد خردمند محدودیتهای طبیعی زندگی را می‌پذیرد و انتظار ندارد که مشیت ازلی به نفع او به‌گردد و برای قمار زندگی در جستجوی کعبتین مزور نیست. او مانند کارلایل می‌داند که نباید خورشید را به علت آنکه نمی‌تواند سیگار ما را آتش زند سرزنش کنیم؛ زیرا شاید اگر به‌قدر کافی ماهر باشیم بتوانیم خورشید را یاری کنیم تا بتواند سیگار ما را روشن کند. اگر ما از خود تابشی اندک بیرون دهیم این جهان پهناور طبیعت برای ما جای لذت‌بخشی خواهد بود. در حقیقت جهان نه بر ضد ماست و نه همراه ما؛ بلکه فقط در دست ما به منزلهٔ مادهٔ خامی است که می‌تواند بهشت یا دوزخ گردد.

قسمتی از بدبینی شوپنهاور و معاصرین او مدیون رفتار و آمال رمانتیک آنهاست. جوانان از جهان انتظار بیشتری دارند. بدبینی فردای خوش‌بینی است؛ همچنانکه سال ۱۸۱۵ فردای سال ۱۷۸۹ بود. ستایش رمانتیسم و آزادی حس و غریزه و اراده و ملامت عقل و محدودیت و نظم و انضباط نتایج طبیعی خود را بار آورد؛ زیرا به گفتهٔ هاریس والپول: «جهان برای کسی که در آن می‌اندیشد نمایشی خنده‌آور است و برای کسی که آن‌را احساس می‌کند نمایش حزن‌انگیز می‌باشد.» «شاید چیزی سودابرانگیزتر از هیجان و التهاب رمانتیسم نباشد... اگر طرفدار رمانتیسم بداند که خوشبختی مطلوب او مایهٔ بدبختی فعلی اوست، مطلوب خود را ملامت نمی‌کند بلکه جهان را لایق وجود نازنین خویش نمی‌بیند.»[156] چگونه یک جهان هوسباز می‌تواند وجودی هوسباز را قانع و خرسند سازد؟

منظر ارتقاء ناپلئون به امپراتوری و نفی و انتقاد روسو و کانت از عقل و مزاج حساس و تجارب شخصی شوپنهاور موجب شد که او رجحان و برتری اراده را امری قطعی بداند. شاید وقایع واترلو و سنت‌هلن بدبینی حاصل از تلخیها و نیشهای زندگی او را شدیدتر کرد. نیرومندترین اراده‌های تاریخ و فرمانروای مقتدر اروپا دچار چنان سقوط قطعی و شرم‌آوری شد، مانند آن حشراتی که روز تولدشان روز مرگ گریزناپذیرشان است. شوپنهاور نمی‌دانست که مبارزه و شکست از عدم مبارزه بهتر است و مانند هگل نیرومند و مردانه جلال و افتخار پیکار را حس نمی‌کرد؛ در میان جنگ زندگی می‌کرد و طالب صلح و آرامش بود. او همه جا جنگ می‌دید ولی در پشت سر جنگ، یاری دوستانهٔ همسایگان و بازی

۱۵۶. بیبت در کتاب «روسو و رمانتیسم»، ص ۲۰۸.

فرح‌بخش کودکان و جوانان و رقص دختران سبک‌پای و فداکاری پدر و مادر و عشاق و سخای بردبارانهٔ خاک و بازگشت بهار را نمی‌دید.

اگر میل و آرزوی انجام‌یافته‌ای منجر به میل و آرزوی دیگری شود، چه می‌شود؟ شاید بهتر از حالت عدم رضایت محض باشد. یک پند قدیمی می‌گوید، سعادت در نفس عمل است نه در تملک و سیری. سعادت برای شخص سالم فرصت اجرای مواهب و استعدادهای طبیعی اوست و اگر برای به دست آوردن این قدرت و آزادی متحمل رنجی شود، متاعی گران به بهایی اندک خریده است. ما برای ترقی و تعالی خویش نیازمند مقاومت موانعی هستیم که قدرت ما در تصادم با آن تیزتر شود و مشوّق پیشرفت ما باشد. زندگی بدون غم و اندوه سزاوار یک مرد نیست.[۱۵۷]

آیا صحیح است که «هر چه علم بیشتر گردد رنج افزونتر می‌شود؟» موجودات کاملتر رنج بیشتر دارند؟ بلی؛ ولی این هم صحیح است که هر چه علم بیشتر شود شادی و لذت ما نیز بیشتر می‌شود و لطیف‌ترین لذات مانند تلخترین رنجها لازمهٔ روح مترقی و کامل است. ولتر از روی حق تیره‌بختی برهمن عاقل را بر خوشبختی دهقان نادان ترجیح می‌دهد. ما می‌خواهیم زندگی را ژرفتر و تیزتر دریابیم اگرچه به بهای درد و رنج باشد. ما می‌خواهیم به باطنی‌ترین اسرار آن پی بریم اگرچه بعد بدانیم که فریب خورده‌ایم.[۱۵۸] ویرژیل که همهٔ لذات جهان را چشیده و از نعمت و تجملات شاهانه برخوردار شده بود، آخر کار «از همه چیز خسته شد بجز لذات عقلی.» آنجا که نتوانیم لذات حسی را فرو نشانیم، لذاتی برتر و داغتر وجود دارد، یعنی آشنایی با هنرمندان و شعرا و فلاسفه که فقط کار اذهان پخته و رسیده است. حکمت آن لذت تلخ و شیرین است که عدم تناسب آن در عین تناسب مایهٔ عمق آن است.

آیا لذت امر منفی است؟ فقط یک روح زخمی غمگسار از جهان گریخته می‌تواند چنین دشنامی به زندگی بدهد. مگر لذت بجز توافق و تعادل غرایز است؟ و چگونه لذتی می‌تواند منفی شود جز آنکه غریزه‌ای به جای پیشروی عقب‌نشینی کند؟ مسلماً لذایذ حاصله از استراحت و دررفتن از زیر کار و تسلیم و آسایش و عزلت و تن‌آسانی منفی است و صورتهای مختلفی از ترس و گریز است، ولی آیا لذایذ ناشی از غرایز مثبت از قبیل کسب و تملک و

۱۵۷. خود شوپنهاور می‌گوید: «نداشتن کار منظم و زمینهٔ فعالیت چقدر مایهٔ بدبختی است!... کوشش و مبارزه با مشکلات! برای انسان به همان اندازه طبیعی است که کندن زمین برای موش کور. برآورده شدن همهٔ نیازمندیها امری غیرقابل تحمل است. رکود و سستی حاصل از لذات مداوم مایهٔ رنج است. غلبهٔ بر مشکلات یعنی وصول به لذت کامل زندگی.» ــ «نصایح و حکم»، ص ۵۳. انسان می‌خواهد بداند که شوپنهاور در ایام کهولت دربارهٔ فلسفهٔ عالی دوران جوانی خویش چه می‌اندیشید.

۱۵۸. آناتول فرانس (ولتر دوران اخیر) یکی از شاهکارهای خود ــ «تراژدی انسانی» ــ را اختصاص داده است به اینکه نشان دهد که لذت علم گرچه لذت حزن‌آلودی است ولی اگر کسی آن را دریافت با تمام لذایذ ناپایدار و هوا و هوسهای پوچ عوام عوض نمی‌کند؛ رجوع شود به «باغ اپیکور» چاپ نیویورک، ۱۹۰۸، ص ۱۲۰.

مبارزه و تسلط و بازی و عمل و همکاری و عشق نیز منفی می‌باشند؟ آیا شادی خنده و بازی پرسر و صدای کودکان و نغمهٔ عاشقانهٔ مرغان و بانگ خروس و مستی خلاق هنر منفی است؟ زندگی قوهٔ مثبتی است و هر عمل طبیعی آن لذتی تولید می‌کند.

آنچه حق است و در آن تردیدی نیست وحشتناک بودن مرگ است. ولی اگر زندگی به طرز عادی و طبیعی سپری شود مقداری از وحشت مرگ زایل می‌گردد. برای خوب مردن باید خوب زیست. آیا عمر جاودانی مایهٔ لذت است؟ آیا سرنوشت اَخشُورُش* که به عنوان بالاترین و شدیدترین کیفرهای انسانی، عمر جاودان یافت موجب رشک و حسد است؟ علت وحشتزا بودن مرگ، شیرینی زندگی نیست؟ ما نمی‌خواهیم مثل ناپلئون بگوییم که آنکه از مرگ می‌ترسد در ته دل به خدا ایمان ندارد. ولی می‌توانیم با اطمینان بگوییم که آنکه هفتاد سال زیست، بر بدبینی غالب آمد. گوته می‌گوید هیچکس بعد از سی‌سالگی بدبین نمی‌شود. و نیز بسختی ممکن است کسی پیش از بیست‌سالگی بدبین باشد. بدبینی هوسی است ناشی از غرور و خودخواهی جوانی؛ جوانی ای که از آغوش گرم و پرمهر خانواده به عرصهٔ سرد خودخواهی و رقابت و حرص و آز قدم می‌نهد و بعد دوباره به آغوش مادر پناه می‌برد؛ جوانی ای که دیوانه‌وار به جنگ آسیاب‌بادی زشتیها و شرور می‌رود ولی بعد با غم و اندوه، آمال و آرزوهای خود را سال به سال از دست می‌دهد. امّا پیش از بیست‌سالگی دوران تمتّع جسمانی آغاز می‌شود و پس از سی‌سالگی دوران تمتّع روحی، و معنوی سر می‌رسد؛ پیش از بیست‌سالگی لذّت حمایت و امن خاطر است و پس از سی سالگی زمان لذّت بردن از سرپرستی و خانه‌داری.

مردی که تقریباً تمام عمر خود را در پانسیون به‌سر برده چگونه می‌تواند خوشبین باشد؟ و چگونه خوشبین می‌تواند باشد آنکه فرزند خود را نفی و انکار کند.[۱۵۹] علت اساسی ناراحتی شوپنهاور در این بود که وی زندگی عادی را ترک گفته بود و از زن و ازدواج و فرزند بیزار بود. پدر بودن را بالاترین زشتیها می‌شمرد؛ در صورتی که یک مرد سالم آن‌را بزرگترین لذات حیات می‌داند. به عقیدهٔ او علت اینکه مردم عشقبازی خود را نهان می‌دارند، شرم از ادامهٔ نسل و ابقای نوع است؛ آیا ادعایی پوچتر از این ممکن است؟ او فقط معنی عشق را فدا شدن شخص در راه نوع می‌داند ولی از لذتی که از این فداکاری حاصل می‌گردد بیخبر است؛ لذتی که الهام‌بخش شعر و ادب جهان است.[۱۶۰] او زن را تلخ و گناهکار می‌خواند و خیال می‌کند که همهٔ زنان چنین‌اند. به عقیدهٔ او مردی که خرج زن خود را به عهده می‌گیرد دیوانه است؛[۱۶۱] ولی ظاهراً بدبختی چنین مردان بیشتر از بدبختی این مبلّغ بدبختی انفرادی

* Ahasuerus، یهودی سرگردانی که چون مسیح برای استراحت خواست در خانهٔ او بنشیند اجازه نداد، به عمر ابد و سرگردانی ابدی محکوم شد.ــم.

۱۵۹. فینات، «علم خوشبختی»، چاپ نیویورک، ۱۹۱٤، ص ۷۰. ۱۶۰. باز خود شوپنهاور می‌گوید: «صرف‌نظر کردن از سود شخصی (که همه جا علامت بزرگی است) به عشق جلال و شکوه می‌بخشد.» ج ۳، ۳۶۸. ←

نیست؛ و به قول بالزاک خرج تحمل یک عیب و نقص از خرج یک خانواده کمتر نیست. او زیبایی زن را تحقیر می‌کند، گویا در جهان زیبایی سزاوار تحقیر نیز وجود دارد! و ما نباید رنگ و بویی را که زنان به زندگی می‌بخشند گرامی بداریم! چه سوءتصادفی در این روح تیره موجب نفرت از زن گردیده است!

در این فلسفهٔ محرک و شایان توجه مشکلات دیگری نیز وجود دارد که اهمیت حیاتی آن کمتر و جنبهٔ فنی‌اش بیشتر است. در جهانی که ارادهٔ حیات تنها عامل و نیروی مهم است چگونه می‌توان خودکشی را دائماً رواج داد؟ چگونه عقل که خود برای خدمت اراده زاده و آفریده شده است می‌تواند از آن مستقل باشد و عینی و خارجی گردد؟ آیا معنی نبوغ جدایی علم از اراده است یا به عنوان یک قوهٔ محرک حاوی قدرت ارادی عظیمی است و مخلوطی از جاه‌طلبی و خودخواهی می‌باشد؟[۱۶۲] آیا جنون به طور کلی با نبوغ پیوسته است؛ یا آنکه فقط نبوغ خیالپروران (رمانتیک) از قبیل بایرن و «شلی» و «پو» و هاینه و سوینبورن و استریندبرگ و داستایفسکی و دیگران از این قبیل است و نبوغ نوابغ عمیقتر (کلاسیک) از قبیل سقراط و افلاطون و اسپینوزا و بیکن و نیوتن و ولتر و گوته و داروین و ویتمن رابطه ای با جنون ندارد؟ اگر وظیفهٔ عقل و فلسفه نه رهایی از بند اراده بلکه تعادل و توافق امیال و شهوات باشد، چه خواهید گفت؟ و چه خواهید گفت اگر اراده را فقط یگانه محصول این تعادل و توافق بدانیم و برای آن معنی انتزاعی مجردی از قبیل «قوه» قایل نباشیم؟

با اینهمه، این فلسفه در برابر عقاید سطحی و ریاکارانهٔ خوشبینان، صراحت خاصی دارد. در حقیقت باید با اسپینوزا هماهنگ شد و گفت که نیکی و زشتی امور نفسانی هستند و از حکم و نظر انسان برخاسته‌اند و با وجود این مجبوریم که دربارهٔ جهان از دریچه احتیاجات و آلام و دردهای خود حکم کنیم. شوپنهاور فلسفه را در برابر حقیقت تلخ شرّ قرار داد و گفت وظیفه انسانی فکر و فلسفه تسکین این آلام است. پس از شوپنهاور دیگر فلسفه نمی‌تواند سرگرم مباحثات منطق و مابعدالطبیعه گردد. پس از او متفکران متوجه شدند که فکر بدون عمل بیماری است.

به علاوه شوپنهاور دیدهٔ روانشناسان را متوجه عمق و دقت قوهٔ غریزی گردانید. اصالت عقل ــ یعنی گفتن اینکه انسان فقط حیوان متفکر است و از راه عقل وسایل را برای وصول به اغراض خویش فراهم می‌آورد ــ به وسیلهٔ روسو بیمار شد و کانت آن‌را در بستر خوابانید و شوپنهاور در قبر گذاشت. پس از دویست سال تجزیه و تحلیل نفس، روانشناسی در پشت سر فکر و اندیشه میل را دید و در ماورای عقل غریزه را یافت؛ همچنانکه پس از صد سال مادیگری در پشت سر ماده انرژی پیدا شد. شوپنهاور اسرار دل ما را بیرون ریخت و نشان

---

۱۶۱. «مقاله دربارهٔ زنان»، ص ۷۵. ۱۶۲. باز شوپنهاور می‌گوید: «بالاترین استعداد عقلی و ذهنی با یک ارادهٔ حاد و تند به هم پیوسته است.» ــ ج ۲، ۴۱۳.

داد که امیال و خواهشها اصول متعارفهٔ فلسفه‌های ما می‌باشد؛ وی روشن کرد که درک و فکر محاسبهٔ مجرد حوادث شخصی نیست بلکه آلتی است در دست عمل و میل.

بالاخره، شوپنهاور، با همهٔ مبالغات و اغراقات خویش، ضرورت نبوغ و ارزش هنر را یاد داد و دانست که خیر اعلی در زیبایی است و بالا ترین لذات ابداع هنری یا ستایش آن است. وی با گوته و کارلایل در برابر نظریات هگل و مارکس و باکل قد علم کرد؛ زیرا این دستهٔ اخیر مردان بزرگ را از عوامل اصلی تاریخ نمی‌دانستند وی در عصری که مردان بزرگ را قدری نمی‌گذاشتند، به ستایش نوابغ و قهرمانان پرداخت و با همهٔ نقایص خویش با نام خود نام جدیدی به فهرست نوابغ اضافه کرد.

فصل هشتم

هربرت اسپنسر

۱. کنت وداروین

فلسفهٔ کانت که خود را «مقدمهٔ فلسفه‌های آینده» می‌شمرد، می‌خواست ضربتی مرگبار بر طرز تفکر معمول و منقول عهد خویش بزند. اما بی‌آنکه خود متوجه شود به تمام فلسفه‌ها صدمات شدیدی وارد ساخت، زیرا آنچه از تاریخ فکر بشر معلوم است فلسفه کوششی است برای درک حقایق اشیاء؛ ولی فلسفهٔ کانت با قدرت نمایانی مبرهن ساخت که حقایق اشیاء از دسترس تجربه و آزمایش بیرون است و تواناترین عقول انسانی از درک ماوراء ظواهر ناتوان است و این حجاب ضخیم هرگز برداشته نخواهد شد. بیانات فلسفی عجیب و غریب فیخته و هگل و شلینگ و راههایی از قبیل «من» و «اندیشه و تصور» و «اراده» که برای حل معمای کهن پیشنهاد کرده بودند، یکدیگر را باطل ساختند و در ۱۸۳۰ همگان دانستند که زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست. ذهن مردم اروپا در طی یک نسل از «مطلق» مسموم شده بود و می‌خواست با طرد همهٔ اقسام فلسفه خود را از این مسمومیت رهایی دهد.

از آنجا که فرانسه مهد تشکیک بود، طبعاً بنیادگذار فلسفهٔ تحققی می‌بایستی از آنجا برخیزد (اگر بشود در آنجا که هر عقیده‌ای به مرور زمان کسب قدس و احترام می‌کند، کسی را بنیادگذار فلسفه نامید). اگوست کنت ـ یا به گفتهٔ پدر و مادرش ایزیدور اگوست ماری فرانسوا کزاویه کنت ـ در سال ۱۷۹۸ در مونپلیه متولد شد. در جوانی شیفتهٔ بنجمین فرانکلین بود و او را سقراط عصر می‌خواند. «می‌دانید که وی در بیست و پنجسالگی تصمیم گرفت تا به کمال عقل راه یابد و این تصمیم را عملی ساخت. من جرئت آن‌را داشتم که چنین اقدامی را در بیست‌سالگی انجام دهم.» آغاز کار او به خوشی شروع شد و دبیر سن‌سیمون، از طرفداران بزرگ مدینهٔ فاضله، گردید. وی شور و هیجان اصلاح‌طلبی تورگو و کوندورسه را به کنت منتقل ساخت و به او تلقین کرد که اجتماع باید مانند امور طبیعی تحت قوانین علمی درآید و هدف اصلی هر فلسفه باید پیشرفت و ترقی سیاسی و اخلاقی بشریت باشد، ولی کنت، مانند اغلب کسانی که طالب اصلاح عالمند، دریافت که حتی اصلاح خانهٔ شخصی چقدر صعب و دشوار است؛ در ۱۸۲۷ پس از دو سال ازدواج ناهنجار

اختلال حواس پیدا کرد و خواست تا خود را در رودخانهٔ سِن غرق سازد. ما تا اندازه‌ای کتاب پنج جلدی «فلسفهٔ تحققی» (۱۸٤۲ـ ۱۸۳۰) و چهار جلد کتاب «سیاست تحققی» (۱۸۵٤ ـ ۱۸۵۱) را مدیون کسی هستیم که او را نجات داد.

این کتابها از لحاظ وسعت میدان عمل و تأملی که در آن به کار رفته است، در قرون جدید، تالی «فلسفهٔ ترکیبی» اسپنسر می‌باشند. در اینجا علوم بر طبق بساطت و کلیّت نزولی موضوعات طبقه‌بندی شده است یعنی به ترتیب: ریاضیات، نجوم، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و جامعه‌شناسی. هر یک از این علوم بر روی نتایج علم قبلی استوار است؛ بنابراین جامعه‌شناسی در قلهٔ علوم قرار گرفته است. علت وجودی علوم دیگر به نسبتی است که بتوانند پرتوی بر جامعه‌شناسی بیفگنند. علم، به معنی دانش درست و استوار، به ترتیب مذکور از موضوعی به موضوع دیگر منتقل می‌شود و طبیعی است که پدیدهٔ غامض حیات اجتماعی آخرین موضوعی است که باید تحت روش علمی درآید. مورّخ عقاید و افکار در هر یک از میدانهای فکر بشری قانون مراحل سه گانه را مشاهده می‌کند: نخست هر موضوعی را «از نظر الاهی» می‌نگریستند و تمام مسائل را منتسب به اراده ازلی ربانی می‌داشتند ـ مثلاً ستارگان را خدایان یا چرخ خدایان می‌دانستند؛ بعد مرحلهٔ «فلسفی» است که هر مسئله‌ای را از راه تجریدات و انتزاعیات فلسفی حل می‌کردند ـ مثلاً می‌گفتند مدار ستارگان دایره است برای آنکه دایره احسن و اکمل اشکال است. در مرحلهٔ سوم حل موضوعات و مسائل از راه مشاهدات روشن و فرضیات و تجربیات انجام می‌گیرد و علم به مرحلهٔ «تحققی» می‌رسد و پدیده‌ها از روی قوانین طبیعی علت و معلول شرح و تبیین می‌گردند. «ارادهٔ الاهی» در یک هوای بخارآلود به کلیات و ماهیاتی از قبیل «مُثُل افلاطونی» و «فکر و اندیشهٔ مطلق» هگل تبدیل شد و آنها نیز به نوبهٔ خود در برابر قوانین علمی تسلیم شدند. مرحلهٔ فلسفی دورهٔ توقف رشد و تکامل است و به قول کنت اکنون زمان آن رسیده است که این اباطیل را به دور اندازیم. فلسفه با علم فرقی ندارد و عبارت است از توافق و هماهنگی کلی علوم از نظر پیشرفت و ترقی زندگی انسان.

در این فلسفهٔ تحققی یک نوع وابستگی به اصول اصالت عقل دیده می‌شود که ناشی از عزلت و ازالهٔ اوهام این فیلسوف است. در ۱۸٤۵ مادام کلوتیلد دووو (که شوهرش محکوم به حبس ابد بود) دل از دست حکیم ربود و به فکر او گرمی و هیجان و رنگ و رو بخشید و در او عکس‌العملی تولید کرد که احساس را به عنوان قوهٔ اصلاح‌بخش بالاتر از عقل دانست و نتیجه گرفت که دنیا را باید از راه دینی نو اصلاح کرد، دینی که نقاط ضعیف نوع‌دوستی را در انسان بپرورد و تقویت کند. در این دین بشریت باید بر طبق اصول و تشریفات خاصی مورد پرستش قرار گیرد. کنت در سنین پیری به تأسیس دین انسانی سرگرم بود و اصول و ادعیه و فروع و آداب پیچیده‌ای برای عبادت طرح می‌کرد؛ تقویم نوی پیشنهاد کرده بود که در آن نام خدایان عهد جاهلیت و اولیای دورهٔ مسیحیت جای خود را به پیشروان و علمداران

ترقی و پیشرفت بشریت می‌داد. یکی از ظرفا گفته بود: دین پیشنهادی کنت عبارت است از اصول و تشریفات کاتولیک به استثنای مسیحیت.

نهضت فلسفهٔ تحققی با جریان فکر انگلیسی سازگار آمد؛ زیرا مایهٔ این فکر بر روی صنعت و بازرگانی بود و واقعیات را با نظر احترام می‌نگریست. روش بیکن فکر را به سوی اشیاء و ذهن را به جانب ماده متوجه ساخته بود، مادیگری هابز و اصالت حس لاک و شکاکیت هیوم و اصالت نفع بنتام همه صور مختلف زندگی عملی و پراشتغال انگلیسی بودند. هگل بر اینکه انگلیسها بر ادوات و اسباب فیزیکی و شیمیایی نام «آلات فلسفی» نهاده بودند طعنه می‌زد؛ ولی این اصطلاح برای مردمی که با کنت و اسپنسر همعقیده بودند و فلسفه را عبارت از تعمیم نتایج علوم می‌دانستند، طبیعی بود. بدین‌ترتیب فلسفهٔ تحققی در انگلستان بیشتر از وطن اصلی خود پیرو و معتقد یافت؛ گرچه این معتقدان حرارت لیترهٔ دلیر را نداشتند ولی آن‌را با گیرایی خاص انگلیسی نگاه داشتند چنانکه جان استوارت میل (۷۳ـ ۱۸۰۶) و فردریک هریسن (۱۹۲۳ ـ ۱۸۳۱) در تمام عمر خود پیرو کنت بودند ولی در عین حال احتیاط انگلیسی آن‌دو را از دین پرتشریفات وی دور نگاه داشت.

در این میان انقلاب صنعتی، که خود زاییدهٔ علم بود، به نوبهٔ خویش علم را جلو می‌برد. نیوتن و هرشل علم نجوم را در انگلستان رونق دادند؛ بویل و دیوی گنجینه‌های شیمی را بر روی آن گشودند؛ فاراده و جول قوانین قابلیت تبدل و تعادل قوه و بقای انرژی را ثابت کردند. علوم به مرحله‌ای از پیچیدگی رسیده بود که مردم مات و مبهوت جهان از یک فلسفه ترکیبی استقبال نمودند. ولی آنچه در دوران جوانی اسپنسر بیشتر از همهٔ علوم انگلستان را تکان داد، پیشرفت زیست‌شناسی و عقیدهٔ تطور بود. این عقیده به عنوان نمونه و سرمشق یک علم بین‌الملل، جهانی شده بود: کانت از امکان تحول انسان از میمون سخن می‌راند؛ گوته کتاب «تناسخ نباتات» را می‌نوشت؛ اراسموس و داروین و لامارک سرگرم تهیهٔ نظریهٔ تطور انواع از صور مادهٔ حیات بودند ـ به موجب این نظریه تطور انواع از راه وراثت نتایج حاصله از به کار بردن یا به کار نبردن قوا صورت می‌گیرد؛ در ۱۸۳۰ قدیس هیلاریوس با غلبه بر کوویه اروپا را تکان داد و گوتهٔ پیر را خوشحال ساخت. این غلبه در بحث مشهور تطور، به صورت «ارنانی» دیگری انجام گرفت و طغیان دیگری بود بر ضد افکار کلاسیک قوانین و امور لایتغیر.

در ۱۸۵۰ نظریهٔ تطور بر همه‌جا حاکم بود. اسپنسر، مدتی پیش از داروین، مسئله را در رساله‌ای به نام «فرضیهٔ تکامل» (۱۸۵۲) و در کتاب «اصول روانشناسی» (۱۸۵۵) بیان کرده بود. در ۱۸۵۸ داروین و والیس تتبعات مشهور خود را در انجمن لینه قرائت کردند و در ۱۸۵۱ بنیان دنیای کهن، همچنانکه کشیشان فکر می‌کردند، با انتشار «اصول انواع» فرو ریخت. این کتاب شامل یک نظریهٔ مشروح و کاملاً مستند دربارهٔ طرز تحول «از راه انتخاب طبیعی یا بقای اصلح در تنازع برای بقا» بود نه نظریه‌ای مبهم از تحول انواع عالی از

سافل. ده سال تمام جهان از نظریهٔ تطور صحبت می‌کرد. آنچه اسپنسر را به مرحلهٔ اعلای فکر و اندیشه بالا برد ذهن روشن‌بین او بود که به وی الهام کرد تا نظریهٔ تطور را در تمام میدانهای تحقیق و تتبع به کار برد و نیز احاطه و تبحّر او موجب گردید که تمام علوم را تابع نظریهٔ تطور سازد. همچنانکه در قرن هفدهم ریاضیات به وسیلهٔ دکارت و هابز واسپینوزا و لایب‌نیتز و پاسکال بر فلسفه حکومت می‌کرد؛ و کوندیاک و کانت مبنای فلسفه را بر روانشناسی گذاشتند؛ در قرن نوزدهم نیز شلینگ و شوپنهاور و اسپنسر و نیچه و برگسون زیست‌شناسی را پایهٔ فلسفه قرار دادند. در هر دوره‌ای افکار حاکم بر عصر محصول جزءجزء مردمی بود که کم و بیش در گمنامی می‌زیستند؛ ولی این عقاید و افکار منتسب به کسانی شد که آن‌را روشن کردند و متوافق ساختند همچنانکه دنیای جدید به نام آمریگو وسپوتچی نامیده شد زیرا او نخستین کسی بود که نقشهٔ آن‌را ترسیم کرد. هربرت اسپنسر وسپوتچی عصر داروین و تا اندازه‌ای کلمبوس آن هم بود.

۲. نشو و نمای اسپنسر

اسپنسر به سال ۱۸۲۰ در «داربی» متولد شد. نیاکان پدری و مادری او بر مذهب رسمی مملکتی نبودند. مادر پدرش از معتقدان جان وسلی بود. عمویش توماس با آنکه کشیش انگلیکان بود، نهضت وسلی را در داخل کلیسا رهبری می‌کرد و هرگز به کنسرت و نمایش نمی‌رفت و در نهضتهای اصلاحات سیاسی سهم فعالی داشت. این میل به ارتداد در پدر او قویتر بود و در روح لجوج خودپرست هربرت اسپنسر به اوج خود رسید. پدرش برای تشریح و تفسیر امری هیچگاه مافوق طبیعت را دخالت نداد. یکی از آشنایان او را چنین وصف می‌کند (گرچه به نظر اسپنسر این وصف مبالغه‌آمیز است): «تا آنجا که بتوان تصور کرد، بی‌دین و لامذهب بود.»[۱] به علم رغبتی داشت و کتابی در هندسهٔ استدلالی نوشت. در سیاست مانند فرزندش معتقد به اصالت فرد بود و «هیچگاه برای کسی، در هر مقامی که بود، کلاه به علامت تعظیم برنداشت.»[۲] «اگر او سؤالی را که مادرم می‌کرد نمی‌فهمید، ساکت می‌ماند و معنی سؤال را نمی‌پرسید و بدین‌ترتیب آن‌را بی‌جواب می‌گذاشت. این عادت را علی‌رغم ناپسند بودنش، تا آخر عمر از دست نداد و آن‌را اصلاح نکرد.»[۳] این عادت (به استثنای قسمت سکوت آن) مقاومت اسپنسر را در سالهای آخر عمر در برابر توسعهٔ وظایف دولت به یاد می‌آورد.

پدرش، مانند عم و اجداد پدری، در مدارس خصوصی معلم بود. با اینهمه پسرش که

۱. «شرح حال اسپنسر به قلم خودش»، چاپ نیویورک، ۱۹۰۴، ج ۱، ص ۵۳. ۲. همان، ص ۵۳.
۳. همان، ص ۶۱.

معروفترین فیلسوف انگلیسی عصر خود گردید تا چهل‌سالگی تعلیمات وافی نداشت. هربرت تنبل بود و پدرش در کار او به اغماض می‌نگریست، بالاخره هربرت را در سیزده‌سالگی به هینتن پیش عمویش فرستاد تا تحت مراقبت او، که به شدت عمل اشتهار داشت، مشغول تحصیل گردد. ولی هربرت راه فرار در پیش گرفت و پای پیاده به خانهٔ پدر رهسپار گردید؛ روز اول ۴۸ و روز دوم ۴۷ و روز سوم ۲۰ میل راه پیمود؛ غذای او در این سه روز اندکی نان و آبجو بود. با اینهمه پس از چند هفته به هینتن بازگشت و سه سال در آنجا ماند. این تنها تعلیم مرتبی بود که در طی تمام زندگی خود دید. بعدها که باسواد شد باز از تاریخ و علوم طبیعی و ادبیات چیزی نمی‌دانست. با غرور مخصوصی می‌گوید: «در هنگام طفولیت و ایام جوانی درسی از زبان انگلیسی نخواندم و تاکنون از دستور زبان آگاهی ندارم؛ با آنکه همه از لزوم آن سخن می‌گویند.»[۴] در چهل‌سالگی شروع به خواندن «ایلیاد» کرد، ولی «پس از خواندن چند فصل، به آخر رساندن آن‌را مشکل یافتم و حس کردم که اتمام آن برای من گران تمام خواهد شد.»[۵] و یکی از منشیان او به نام کالیر می‌گوید که وی هرگز یک کتاب علمی را تا آخر نخواند.[۶] حتی در قسمتهای مورد علاقه‌اش نیز تعلیم مرتب ندیده بود. مطالعات او دربارهٔ حشره‌شناسی از روی ساسهایی بود که در مدرسه و خانه می‌دید. در شیمی چند آزمایش به عمل آورد که موجب چند انفجار گردید و انگشتانش سوخت. آخر کار که مهندس کشوری بود، چند کتاب دربارهٔ طبقات زمین و فسیلها مطالعه کرد. بقیهٔ معلوماتش را به تصادف در طی زندگی آموخته بود. تا سی‌سالگی از فلسفه چیزی نمی‌دانست.[۷] بعد شروع به خواندن آثار لوییس کرد و سعی کرد تا آثار کانت را بخواند؛ ولی چون در آغاز دانست که کانت زمان و مکان را صور معرفت حسی می‌داند و برای آن‌دو وجود عینی و خارجی قایل نیست، معتقد شد که کانت ابله و کودن بوده است و کتاب او را به‌دور انداخت.[۸] منشی او می‌گوید که وی در تألیف نخستین کتاب خویش در اخلاق به نام «آمار اجتماعی»، «کتابی در علم اخلاق نخوانده بود بجز اثری گمنام از جانثن دایمند.» پیش از تألیف کتاب روانشناسی خود فقط آثار هیوم و «منسل» و «رید» را خوانده بود. پیش از تألیف کتاب «زیست‌شناسی» کتاب دیگری در این علم ندیده بود بجز «فیزیولوژی تطبیقی» اثر کارپنتر (نه «اصول انواع داروین»). بی‌آنکه آثار کنت و تایلر را بخواند، کتاب «جامعه‌شناسی» را نوشت و کتاب «اخلاق» را بدون مطالعه کتب کانت و «میل» یا علمای اخلاق دیگر (بجز سجویک) تألیف کرد.[۹] چه فرق فاحشی با تحصیل و تعلم قوی و خستگی‌ناپذیر جان استوارت میل!

پس اینهمه حقایق و قضایای فراوانی که پایهٔ هزاران استدلال او بود از کجا گرفته شده

۴. ص viii. ۵. ص ۳۰۰. ۶. ضمیمهٔ کتاب «هربرت اسپنسر» تألیف رویس. ۷. «شرح حال اسپنسر به قلم خودش»، ج ۱، ۴۳۸. ۸. صص ۲۸۹، ۲۹۱. ۹. نقل از کالیر در کتاب رویس، ۲۱۰، و بعد.

بود؟ قسمت اعظم آن‌را از مشاهدات شخصی جمع کرده بود نه از مطالعه. «همیشه کنجکاو بود و دائماً توجه همکاران خود را به مطالب و پدیده‌های مهمی جلب می‌کرد... که تا آن‌وقت فقط او دیده بود.» در کلوب آتنی همیشه از هاکسلی و دوستان دیگرش دربارهٔ امور تخصصی آنها سؤالات می‌کرد؛ همواره مجلاتی را که به کلوب و یا در انجمن فلسفی «داربی» به پدرش می‌رسید، زیر و رو می‌کرد و با دیدگان تیزبین در پی مطالبی بود که به درد کارش می‌خورد.»[۱۰] پس از آنکه آنچه را باید بکند معین و مشخص ساخت و فکر و عقیدهٔ اصلی خود، تطور، را (که تمام آثارش مربوط به این موضوع است) بنا نهاد، مغز او همچون کهربایی تمام مطالب راجع به آن‌را به سوی خود جذب می‌کرد و ذهن منظم بی‌نظیر او هر مطلبی را که در می‌یافت به خودی خود طبقه‌بندی می‌کرد و مرتب می‌ساخت. پس جای شگفتی نبود که کارگران و پیشه‌وران عقاید او را به خوشی استقبال کردند. زیرا او نیز مانند مردم این طبقه با عالم کتاب و فرهنگ بیگانه بود و معلومات او به طور طبیعی و عملی در طی کار و زندگی به دست آمده بود.

زیرا برای ادامهٔ زندگی مجبور به کار بود و شغل او رغبت و شوق و فکر و ذهنش را به عمل تقویت کرد. او بازرس و ناظر و طراح پلها و راههای آهن و بطور کلی مهندس بود. دائماً در هر زمینه‌ای به فکر اختراع می‌افتاد ولی در هیچ‌کدام موفق نمی‌شد، اما خود در «شرح حال» خویش به این اقدامات با حسرت پدری به دنبال فرزند سرگردانش می‌نگرد و صفحات کتابش را با خاطرات اختراع نمکدان ممهور و مجاز و ظرفهای شیر و شمع خاموش‌کُن و صندلی برای مردم ناقص‌عضو و نظایر آن زینت می‌بخشد. مانند بیشتر ما در ایام جوانی روشهای غذایی اتخاذ می‌کرد؛ مدتی گیاهخوار بود ولی چون دید بعضی از گیاهخواران به کم‌خونی مبتلا می‌گردند و خود او نیز رو به ضعف می‌رود آن‌را ترک گفت؛ «می‌خواهم آنچه را در دوران گیاهخواری نوشته‌ام از نو بنویسم زیرا این نوشته‌ها خالی از قدرت و استحکام است.»[۱۱] در آن روزها می‌خواست همه چیز را بیازماید و حتی به خیال مهاجرت به زلاند جدید افتاد و ندانست که در سرزمینهای تازه پیدا شده برای فیلسوفان جایی نیست. در اینجا نیز مطابق طبیعت اصلی خویش عمل کرد و دو جدول موازی از منافع و مضار مهاجرت به زلاند جدید تهیه دید و برای هر نفع یا زیانی شماره‌ای تعیین کرد. ارقامی که برای مهاجرت بود ۳۰۱ و ارقام اقامت در انگلستان ۱۱۰ بود. تصمیم گرفت در انگلستان بماند.

عیوب و نقایص صفات او در خُلق و نهادش نیز بود. سخت واقع‌بین و عملی بود و به همین جهت ذوق شعر و هنر نداشت. در سرتاسر تألیفات ۳۰ جلدی او فقط یک ملاحظهٔ شعری دیده می‌شود و آن‌هم مربوط به ناشر بود که می‌گفت اسپنسر «هر روز از پیشگوییهای علمی شعر می‌سازد.» پافشاری و استقامت خوبی داشت که جنبهٔ دیگرش اصرار و لجاجت

۱۰. همان.   ۱۱. «شرح حال»، ج ۱، ۴۰۱.

بود. برای اثبات فرضیات خود می‌توانست تمام عالم را تحت نظر درآورد ولی نمی‌توانست به خوبی از نظریات دیگران آگاه شود. خودخواهی کسانی را داشت که دین رسمی را پیرو نبودند و نمی‌توانست از بزرگی خود بدون غرور و خودپرستی سخن گوید. محدودیت و معایب قائدان و پیشروان در او نیز وجود داشت. کوتاه‌بینی پیروان اصول و سنن در او بود و با اینهمه به صراحت دلیرانه و ابتکار قوی نیز متصف بود؛ از چاپلوسی سخت بیزار بود و افتخارات پیشنهادی دولت را نمی‌پذیرفت؛ در گوشهٔ عزلت، با تنی رنجور چهل سال کار پرزحمت خود را ادامه داد؛ با اینهمه یکی از قیافه‌شناسان دربارهٔ او چنین گفت: «بسیار از خود راضی است.»[۱۲] خوی آموزگاری پدر و جد را در کتابهای خود نیز به کار می‌برد و با لحن تأدیب و تعلیم سخن می‌گفت. می‌گوید: «هرگز دچار دودلی و حیرت نشده است.»[۱۳] چون زن نگرفت از صفات گرم عاری بود؛ با آنکه نقاط ضعف آن‌را داشت، جورج الیت، زن مشهور انگلیسی، آشنایی داشت ولی این زن در معنویات بالاتر از آن بود که مورد توجه اسپنسر قرار گیرد.[۱۴] خوی بذله‌گویی نداشت و سبک او فاقد تنوع و ظرافت بود. به بازی بیلیارد علاقه‌مند بود و چون می‌باخت حریف خود را سرزنش می‌کرد که چرا اینهمه وقت برای مهارت در این بازی صرف کرده است. در شرح حال خویش در تألیفات سابق خود تجدید نظر می‌کند تا نشان دهد که به چه صورت می‌بایستی باشند.[۱۵]

اهمیت وظیفه‌ای که به عهده داشت ظاهراً او را وادار کرد تا به زندگی جدیتر از آنکه باید و شاید بنگرد. از پاریس چنین می‌نویسد: «روز یکشنبه در جشن «سن‌کلو» حضور داشتم، از شور جوانی مردان با سن و سال خوشم آمد. فرانسویان هرگز از کودکی و جوانی دست بر نمی‌دارند. مردان سپیدموی را می‌دیدم که بر اسبهای چوبین سوارند؛ همچنانکه ما در بازارهای سالانه مملکت خود می‌بینیم.»[۱۶] چنان به تشریح و تحلیل حیات سرگرم بود که از زندگی غافل مانده بود. پس از دیدن آبشار نیاگارا در دفتر یادداشت خود چنین نوشت: «تقریباً به همان صورت بود که فکر می‌کردم.»[۱۷] حوادث معمولی را با آب و تاب تمام ذکر می‌کرد ــ نظیر آنچه از تنها سوگندی که در تمام عمر خود یاد کرده بود، تعریف می‌کند.[۱۸] اگر یادداشتها و خاطراتش را باور کنیم هرگز دچار بحران و عشق نشده است؛ بعضی دوستان نزدیک داشت ولی از آنها به طرز ریاضی یاد می‌کند. از دوستان معمولی خود منحنیهایی ترسیم می‌کند بدون آنکه با هیجان و شور از آنان سخن گوید. دوستی به او گفت که هنگامی که به دختر تندنویس جوانی مطلبی القا می‌کند، نمی‌تواند درست از عهده برآید؛ اسپنسر در جواب گفت که او به هیچ‌وجه از این‌گونه امور تشویش و اضطراب ندارد. منشی او می‌گوید: «لبهای نازک بی‌حرارت او حاکی از فقد احساسات بود و چشمان درخشانش

۱۲. ص ۲۲۸. ۱۳. ص ٤٦٤. ۱٤. ج ۱، ص ٦۲ ـ ٤٥۷؛ ج ۲، ص ٤٤. ۱۵. ج ۱، ص ٥٤٦، ٤۱٥. ۱٦. ج ۱، ٥۳۳. ۱۷. ج ۲، ٤٦٥. ۱۸. تیندل می‌گوید: چه بهتر بود که گاهگاهی سوگند یاد می‌کرد.ــ الیت، «اسپنسر»، ص ٦۱.

نشان می‌داد که هیچ عاطفه و احساسی عمیق در او وجود ندارد.»[۱۹] علت سبک هموار یکنواخت او همین است. هرگز با هیجان سخن نگفت و احتیاجی به علامت تعجب پیدا نکرد. در عصر رمانتیسم، اسپنسر با خودداری و شایستگی، درس مجسم بود.

ذهن منطقی بی‌نظیری داشت؛ مقدمات و نتایج را با مهارت و دقت یک شطرنج‌باز جابه‌جا می‌کرد. در قرون جدیده هیچکس مطالب پیچیده و غامض را به روشنی و صراحت او بیان نکرده است. مطالب مشکل را چنان ساده و صریح می‌نوشت که معاصرینش را به سوی فلسفه جلب کرد. خود او می‌گوید: «بر همه معلوم است که من مطالب و دلایل و نتایج را چنان به روشنی و پیوستگی ادا می‌کنم که از عهدهٔ دیگران ساخته نیست.»[۲۰] تعمیمات پهناور را دوست می‌داشت و کتب خود را بیشتر با فرضیات جالب توجه می‌ساخت تا با دلایل و براهین. هاکسلی می‌گوید: «که اسپنسر تراژدی را مانند فرضیه‌ای می‌دانست که با حقیقتی از میان برود.»[۲۱] در ذهن اسپنسر به‌قدری نظریات و فرضیات وجود داشت که در هر یک یا دو روز یک تراژدی اتفاق می‌افتاد. هاکسلی که از رفتار ضعیف و مردد باکل متعجب بود دربارهٔ او به اسپنسر گفت: «آه! من یک قسم انسانی را می‌بینم که سنگین و کودن است.» اسپنسر گفت: «باکل به‌قدری مواد و مطالب جمع می‌کند که نمی‌تواند آن‌را تنظیم و مرتب سازد.»[۲۲] اسپنسر کاملاً برعکس بود و بیشتر از اقتضای مطالب و مواد موجود به تنظیم و ترتیب می‌پرداخت. تمام همّ او مصروف تعدیل و ترکیب بود؛ و به کارلایل به علت نداشتن این صفت بی‌اعتنا بود. میل به ترتیب و طبقه‌بندی در او به حد عشق رسیده بود و یک روح تعمیم بارز و عالی بر او حکومت می‌کرد. ولی دنیا طالب چنین کسی بود و می‌خواست مطالب دور از ذهن و وحشی در پرتو یک نور تابناک به معانی مأنوس و اهلی مبدل گردد. خدمتی که او به نسل معاصرش انجام داد نقایص و ضعف انسانی او را جبران کرد. اگر در اینجا دربارهٔ خوی و طبیعت او به صراحت سخنی گفته شد برای این است که با دانستن عیوب و نقایص مردان بزرگ آنها را بیشتر دوست می‌داریم و به کسی که کاملاً بی‌عیب و نقص جلوه کرد، با نظر بغض و نفرت نگاه می‌کنیم.

اسپنسر در چهل‌سالگی نوشت: «تاکنون در زندگی من تنوع و پست و بلندی فراوان رخ داده است.»[۲۳] در طی زندگی یک فیلسوف بندرت اینهمه تنوع و اختلاف دیده شده است. «در بیست و سه‌سالگی به ساعت‌سازی شوق پیدا کردم.»[۲۴] ولی بتدریج زمینی را که باید شخم کند و بکارد پیدا کرد. در ۱۸٤۲ مقالاتی در مجلهٔ «نن - کونفورمیست» دربارهٔ «قلمرو خاص دولت» نوشت (راهی را که انتخاب کرده درست ملاحظه کنید). این مقالات متضمن عقاید بعدی او دربارهٔ عدم دخالت دولتها بود. شش سال بعد مهندسی را

۱۹. رویس، ۱۸۸. ۲۰. «شرح حال»، ج ۲، ۵۱۱. ۲۱. ج ۱، ٤٦۷. ۲۲. ج ۲، ٤.
۲۳. ج ۲، ٦۷. ۲٤. ج ۱، ۲۷۹.

کنار گذاشت و مجلهٔ «اکونومیست» را منتشر کرد، در سی‌سالگی هنگامی که از کتاب «اصول اخلاقی» تألیف جانثن دایمند انتقاد می‌کرد، پدرش به وی گفت که او اهل چنین موضوعاتی نیست. این امر او را وادار کرد کـه کتـاب «آمار اجتماعی» را بنویسد. این کتاب کم به فروش رفت ولی از این راه با مجلات آشنا شد. در ۱۸۵۲ رساله‌ای دربارهٔ نظریهٔ نفوس نوشت (که نشانهٔ نفوذ عقاید مالتوس در قرن نوزدهم بود)؛ در این رساله اعلام کرد که مبارزه برای حیات منجر به بقای اصلح می‌گردد، مبدع و مبتکر این جملهٔ مشهور او بود. در همین سال رساله‌ای دربارهٔ فرضیهٔ تکامل نوشت و بر اعتراض مبتذل مخالفان پاسخ داد. حاصل اعتراض این بود که کسی تاکنون تحول انواع جدید را از انواع قدیم مشاهده نکرده است. اسپنسر جواب داد که این اعتراض خود دلیلی بر علیه نظریهٔ مخالفان است؛ زیرا کسی تاکنون مشاهده نکرده است که خداوند انواع جدیدی خلق کند و ثابت کرد که تحول انواع جدید از انواع قدیم شگفت‌انگیز و باورنکردنی‌تر از تحول انسان از نطفه و درخت از تخم نیست. در ۱۸۵۵ کتاب دوم او به نام «اصول روانشناسی» منتشر شد. این کتاب متضمن طرح تطور نفس بود. بعد در ۱۸۵۷، رساله‌ای درباره «تکامل، قانون و علت آن» تألیف کرد. این رساله متضمن عقیدهٔ «فون‌بر» بود دایر بر اینکه موجودات زنده از صور متفق‌الشکل تحول می‌یابند. این نظریه را در تاریخ و تکامل به صورت اصل کلی به کار برد. خلاصه، رشد اسپنسر با رشد روح عصر همراه بود و خود را آماده می‌ساخت تا فیلسوف قانون تطور عام گردد.

در ۱۸۵۸ مقالات و رسالات خود را از نظر می‌گذرانید تا یکجا به چاپ برساند؛ در این میان از وحدت و تسلسل عقاید و افکار خود متعجب گردید و این فکر مانند نوری که از دریچه‌ای بتابد به خاطرش آمد که نظریهٔ تحول و تطور را می‌توان مانند زیست‌شناسی در هر علم دیگر به کار برد و نه‌تنها می‌تواند تطور انواع و اجناس را توضیح دهد بلکه تطور و تحول طبقات ارض و ستارگان و تاریخ سیاسی و اجتماعی و مفاهیم اخلاقی و زیباشناسی را نیز می‌تواند روشن سازد. شوقی در او پدید آمد تا در یک سلسله تألیفات تحول ماده را از ستارگان ابری تا ذهن انسانی و تحول انسان را از حال توحش تا مقام شکسپیر شرح دهد. ولی همین‌که دید به چهل‌سالگی رسیده است، ناامید شد. چگونه مردی در این سن با مزاجی علیل می‌تواند پیش از مرگ خود تمام علوم انسانی را از نظر بگذراند؟ سه سال پیش کاملاً به بستر بیماری افتاده بود، هیجده ماه علیل بود و جرئت و فکر خود را از دست داده بود و نومیدانه و بدون مقصد از جایی به جای دیگر می‌رفت. احساسی که از قوای نهائی خود داشت ضعف او را ناگوار ساخته بود. خیال می‌کرد که دیگر سلامت خود را باز نخواهد یافت و کار ذهنی را بیش از یکساعت نخواهد توانست ادامه دهد. هیچگاه کسی به این اندازه برای کاری که انتخاب کرده بود، ضعیف نبود و هیچگاه کسی در این سن و سال کار به این مهمی را در نظر نگرفته بود.

بی‌بضاعت بود و در پی تحصیل مال نیفتاده بود. خود او می‌گوید: «من به فکر تحصیل مال نیفتاده‌ام و فکر می‌کنم که کسب مال به زحمت آن نمی‌ارزد.»[۲۵] از عمویش ۲۵۰۰ دلار به او ارث رسید و به همین جهت از هیئت تحریریهٔ «اکونومیست» استعفاء کرد ولی تمام این مبلغ را در بیکاری تمام کرد. فکری به خاطرش رسید که برای تألیف و چاپ کتب خود از پیش مشترکینی تهیه کند و با عایدی این مبلغ، دست به دهن، به زندگی ادامه دهد. نقشه‌ای طرح کرد و آن‌را به هاکسلی و لویس و دوستان دیگر ارائه داد؛ آنها فهرست بزرگی از مشترکین اصلی ترتیب دادند که نام آنها می‌بایست در جزوهٔ مربوط به طرح کتاب به چاپ برسد، اشخاصی از قبیل کینگزلی، لایل، هوکر، تیندل، باکل، فرود، بین، هرشل و دیگران جزو این فهرست بودند. این طرح در ۱۸٦۰ به چاپ رسید و شامل نام ٤٤۰ مشترک اروپایی و ۲۰۰ مشترک امریکایی بود؛ و جمعاً مبلغ ناچیز ۱۵۰۰ دلار را در سال نوید می‌داد؛ اسپنسر راضی شد و با اراده شروع به کار کرد.

ولی پس از آنکه، در سال ۱۸٦۲، کتاب «اصول اولیه» منتشر شد، بسیاری از علما و کشیشان را آزرده‌خاطر ساخت. کار آشتی‌دهنده همیشه سخت است. «اصول اولیه» و «اصل انواع» مبارزهٔ قلمی بزرگی بر پا ساخت و هاکسلی فرماندهٔ کل قوای پیروان داروین و لاادریه بود. پیروان عقیدهٔ تطور مدتی در نظر اشخاص محترم منفور بودند و جامعه به آنها به شکل غولان مخالف اخلاق می‌نگریست و بدگویی از آنها در محافل عمومی کار پسندیده‌ای محسوب می‌شد. با هر جزوه از کتاب اسپنسر که منتشر می‌شد، عدهٔ مشترکین کمتر می‌گشت و بعضی از پرداخت پول جزوه‌هایی که می‌گرفتند سر باز می‌زدند. اسپنسر تا آنجا که توانست به کار خود ادامه داد و ضرر هر قسمت را از جیب خود می‌پرداخت. بالاخره سرمایه و قدرت او به پایان رسید و به بقیهٔ مشترکین اعلام کرد که دیگر نمی‌تواند به کار خود ادامه دهد.

در اینجا یکی از وقایع مشوق تاریخ اتفاق افتاد. جان استوارت میل بزرگترین رقیب اسپنسر بود و پیش از انتشار کتاب «اصول اولیه» عنان فلسفهٔ انگلیس به دست او بود ولی فیلسوف تطور این عنان را از دست او گرفت و شهرت او را تحت‌الشعاع قرار داد. این فیلسوف در ٤ فوریه ۱۸٦٦ به اسپنسر چنین نوشت:

> آقای عزیز،
>
> پس از مراجعت در هفتهٔ اخیر، جزوهٔ دسامبر کتاب «زیست‌شناسی» شما را دیدم و حاجت به بیان نیست که چه اندازه از اعلانی که ضمیمهٔ آن بود دلتنگ شدم. ...من پیشنهاد می‌کنم که بقیهٔ رسایل خود را چاپ کنید و من ضرر آن‌را به ناشران ضمانت خواهم کرد. خواهش می‌کنم این پیشنهاد را به عنوان یک کمک و مساعدت شخصی تلقی مکنید؛ گرچه در چنین صورتی نیز امیدوارم که به من اجازهٔ چنین پیشنهادی را

۲۵. جی. ا. تامسن «هربرت اسپنسر» ص ۷۱.

خواهید داد. ولی این پیشنهاد به هیچ‌وجه از این نوع نیست و تقاضای ساده‌ای است برای همکاری در یک طرح عمومی مهمی که شما تمام کوشش و سلامت خود را در راه اجرای آن به کار می‌برید. آقای عزیز، من،

دوست بسیار صمیمی شما هستم.
جی. اس. میل[۲۶]

اسپنسر مؤدبانه این پیشنهاد را رد کرد؛ ولی «میل» از دوستان خود تقاضا کرد که عده‌ای از آنها خرید ۲۵۰ نسخه از هر کتاب را به عهده گیرند. اسپنسر باز قبول نکرد و ساکن و پابرجای ماند. در این میان ناگهان نامه‌ای از پروفسور یومنز رسید که هواخواهان امریکایی اسپنسر مقدار ۷۰۰۰ دلار اوراق بهادار دولتی به نام او خریده‌اند که منافع و سهام آن به وی عاید خواهد شد. در این هنگام قبول کرد. روح و مغز این هدیه به او الهامی تازه بخشید و دوباره بر سر کار خود آمد؛ چهل سال کار کرد تا تمام «فلسفهٔ ترکیبی» به چاپ رسید. این پیروزی ذهن و اراده بر بیماری و هزاران موانع دیگر یکی از صفحات درخشان کتاب انسان است.

۳. اصول اولیه

الف. نشناختنی

اسپنسر در آغاز می‌گوید: «غالباً فراموش می‌کنیم که نه‌تنها در هر شری خیری نهفته است، بلکه عموماً از یاد می‌بریم که در هر خطایی حقیقتی مضمر می‌باشد.» بنابراین، می‌گوید باید عقاید دینی را نیک سنجید تا در پشت سر ادیان متعدد متغیر حقیقتی را دریافت که با قدرت مداومی بر روح انسانی مسلط است.

آنچه اسپنسر از این آزمایش به دست می‌آورد این است که تمام نظریات مربوط به اصل و منشاء عالم ما را به اموری می‌کشاند که قابل درک و معرفت نیست. دهری سعی دارد که به جهانی قائم بالذات و بی‌علت و ازلی معتقد شود؛ ولی ما نمی‌توانیم چیزی بی‌آغاز و بی‌علت را باور کنیم. خداشناس فقط یک قدم به عقب بر می‌دارد و می‌گوید: «خداوند جهان را آفرید.» ولی کودک سؤالی دیگر می‌کند که جواب ندارد و آن اینکه «خدا را که آفرید؟» آرای نهایی ادیان از لحاظ منطق مفهوم و معقول نیست. آرا و افکار نهایی علمی نیز به همین ترتیب ماورای درک عقلی است. ماده چیست؟ می‌گوییم ماده از اجزای بی‌نهایت کوچک ترکیب یافته است ولی مجبوریم که این اجزای بی‌نهایت کوچک را مانند

۲۶. «شرح حال»، ج ۲، ص ۱۵۶.

ذرات قابل تقسیم بدانیم و به این حصر عقلی می‌رسیم که این تقسیم یا الی غیرالنهایه است که معقول نیست یا آن‌را نهایتی است که باز معقول نیست. قابلیت تقسیم زمان و مکان نیز همین‌طور است؛ تمام اینها آرای نهایی نامعقول است. ابهام و اشکال حرکت سه برابر است زیرا حرکت متضمن تغییر ماده است در زمان و تبدل وضع آن در مکان. اگر بخواهیم ماده را تحلیل کنیم بالاخره چیزی جز قوه در آن نمی‌یابیم؛ قوه‌ای که بر اعضای حس ما تأثیر می‌کند و در برابر اعضای عمل مقاومت می‌نماید؛ با اینهمه چه کسی می‌تواند قوه را تعریف کند؟ اگر از فیزیک رو به روانشناسی بیاوریم و به تحقیق در حال ذهن و وجدان بپردازیم به معماهایی مشکلتر بر می‌خوریم. بنابراین «آرای نهایی علمی حقایقی را ارائه می‌دهد که قابل درک نیست. ...عالِم در مطالعات خود به هر سو که متوجه شود با معمایی حل‌نشدنی مواجه خواهد گردید و خود او بهتر از همه درخواهد یافت که این معما را نمی‌توان حل کرد. در اینجا به عظمت و حقارت ذهن انسان پی می‌برد؛ عظمت او در توانایی به وصول به همه گونه تجارب و آزمایشهاست و حقارت او در عجز او از وصول به ماورای این تجارب. او بهتر از همه در می‌یابد که حقیقت نهایی چیزی قابل درک نیست، کسی به کمال ذره‌ای راه نمی‌یابد.»[۲۷] پس تنها فلسفهٔ صحیح به تعبیرها کسلی فلسفهٔ لاادری می‌باشد.

علت مشترک این ابهام در نسبیت تمام علوم است. «تفکر عبارت است از نسبت و رابطهٔ امور به همدیگر؛ پس هیچ فکری کاری بیشتر از ربط و انتساب نمی‌تواند انجام دهد. ذهن فقط با پدیده‌ها و ظواهر سر و کار دارد؛ اگر بخواهیم به ماورای پدیده‌ها و ظواهر قدم نهیم چیزی معلوم نخواهد شد.»[۲۸] مع‌ذلک نام پدیده‌ها و ظواهر و نسب و اضافات خود متضمن امری غیر خود آنهاست، یعنی امری نهایی و مطلق. «در ملاحظهٔ فکر و اندیشهٔ خود در می‌یابیم که فهم حقیقتی که در پشت ظواهر نهان است تا چه اندازه محال می‌باشد و چگونه از این امتناع و عدم امکان ایمانی محکم به این حقیقت پیدا می‌کنیم.»[۲۹] ولی خود حقیقت را نمی‌توانیم دریابیم.

به همین نظر، سازش علم و دین چندان سخت به نظر نمی‌رسد. «حقیقت عموماً در توفیق عقاید متضاد است.»[۳۰] باید علم متوجه شود که قوانین آن فقط مربوط به ظواهر و اضافات است و دین باید بداند که در راه تحقق عقیده‌ای که با معرفت سازگار نیست کوشش می‌کند. باید دین از تصویر ذات مطلق به صورت یک انسان باعظمت و جلال دست بردارد؛ بدتر از همه آنکه دین این ذات مطلق را به شکل غولی خونخوار و جبار در می‌آورد که «از چاپلوسی و تملق لذت می‌برد با آنکه انسان از این کار متنفر است.»[۳۱] علم باید از

۲۷. «اصول اوّلیه»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۰؛ ص ۵۶. ۲۸. صص ۱۰۸ ـ ۱۰۷؛ این عقیده بدون آنکه اسپنسر متوجه شود از کانت است و به‌طور خلاصه مقدم بر برگسون. ۲۹. ص ۸۳.
۳۰. «شرح حال»، ج ۲، ۱۶. ۳۱. «اصول اوّلیه»، ۱۰۳.

انکار خدا و تأیید ماتریالیسم صرفنظر کند. ذهن و ماده ظواهر نسبی هستند و هر دو نتیجه و معلول علتی می‌باشند که ماهیت آن نشناختنی است. پی بردن به اینکه این حقیقت و قدرت نشناختنی است، لُبّ تمام ادیان و آغاز تمام فلسفه‌هاست.

ب. تطور

پس از آنکه فلسفه نشناختنی را معلوم کرد از آن می‌گذرد و به سوی شناختنی متوجه می‌گردد؛ فلسفهٔ مابعدالطبیعه سرابی بیش نیست و به قول مُیشله: خود را از روی اصول مست کردن است. وظیفهٔ خاص فلسفه عبارت است از جمع و توحید نتایج علوم. «پایینترین قسم دانستن آن است که وحدت نیافته باشد؛ علم دانستنیهایی است که نیمه‌وحدتی یافته است و فلسفه وحدت کامل همهٔ علوم است.»[۳۲] این وحدت کامل مستلزم اصل کلی پهناوری است که همهٔ تجارب را در بر داشته باشد و خطوط اساسی هر علمی را بیان کند. آیا چنین اصلی هست؟

شاید با سعی در توحید کلیترین قوانین فیزیک بتوانیم به چنین اصلی نزدیک شویم. این قوانین عبارتند از بقای ماده، حفظ انرژی، استمرار حرکت، دوام روابط میان قوا (یعنی قابل نقض نبودن قوانین طبیعی)، تبدل و تعادل قوا (حتی قوای جسمی و روحی) و موزون بودن حرکت. این قانون اخیر را که کمتر کسی از آن آگاه است باید تا اندازه‌ای روشن کرد. تمام طبیعت از ضربان قلب تا اهتزاز سیم ساز، از تموّج نور و صوت و حرارت تا جزر و مد دریا، از توقیت تناسل حیوانات تا حرکات سیارگان و ثوابت و ذوات الاذناب، از تناوب شب و روز تا توالی فصول و شاید تناوب تغییرات جوی، از نوسان ذرات تا اعتلا و انحطاط اقوام و تولد و مرگ ستارگان همه موزون است.

همهٔ این قوانین جهان شناختنی (به‌تحلیلی که اینجا تفصیل آن ممکن نیست) به قانون نهایی دوام و ثبات قوه یا نیرو بر می‌گردند؛ ولی در این اصل تا اندازه‌ای جمود و سکونی هست و در آن اشاره‌ای به سرّ حیات نیست. پس آن اصل پویایی حقیقت کدام است؟ و قانون نشو و انحطاط اشیاء چیست؟ آن، قانون تحول و انحلال است، «زیرا تاریخ هر چیز عبارت است از ظهور آن از نشناختنی و برگشت آن به نشناختنی.»[۳۳]

بدین‌ترتیب اسپنسر قانون مشهور تطور را عرضه می‌دارد، قانونی که نَفَس را در سینه علمای اروپایی حبس کرد و برای شرح و توضیح آن دو جلد کتاب و چهل سال وقت صرف شد. «تطور عبارت است از تجمع ماده همراه با تجزیهٔ حرکت، به وسیلهٔ آن ماده از یک تشابه نامعین و منفصل به تنوع معین و متصل می‌رسد؛ و در این ضمن حرکت به طور موازی تغییر شکل می‌دهد.»[۳۴] یعنی چه؟

۳۲. ص ۱۱۹. ۳۳. ص ۲۵۳. ۳۴. ص ۳۶۷.

ظهور ستارگان از ستارگان ابری؛ تشکیل دریاها و کوهها بر روی زمین؛ تبدیل عناصر به نباتات و انساج حیوانی به انسان؛ تکامل قلب در جنین و به قالب درآمدن استخوانها از هنگام تولد؛ متحد شدن محسوسات و محفوظات به شکل اندیشه و آگاهی و دوباره به شکل علم و فلسفه؛ توسعهٔ خانواده‌ها به شکل عشیره و قبایل و شهرها و دولتها و اتحادیه‌ها و «اتحادیه‌های جهانی» همه تجمع ماده است ــ یعنی مواد مجزا و منفصل به صورت توده‌های متراکم و گروهها و کلها در می‌آید. البته چنین تجمعی مستلزم کاهش حرکت در اجزاء است، همچنانکه افزایش قدرت دولتها مستلزم کاهش آزادی افراد است، ولی در عین حال اجزاء به هم مربوط می‌شوند و یک ارتباط متقابل حاصل می‌گردد که تولید «اتصال» می‌کند و بقای جسم را تضمین می‌نماید. در این تحول اشکال و صور و وظایف معین‌تر می‌گردند: ستارگان ابری بی‌شکلند و از آن مدار منظم بیضوی ستارگان پیدا می‌گردد؛ سلسله‌جبال و صفات خاص موجودات زنده ظاهر می‌شود؛ در ساختمان بدن و سازمان اجتماع اصل تقسیم کار به وجود می‌آید، و هکذا. اجزای این کل متراکم نه‌تنها معین است بلکه در طبع و عمل متنوع و مختلف نیز می‌باشد. سحب مضیئه یا ستارگان ابری در آغاز متشابهند، یعنی اجزای آن شبیه همدیگرند ولی بتدریج به صور مختلف جامد و مایع و بخار درمی‌آیند؛ یک‌جا زمین از گیاه سبز است، جای دیگر تیغ کوه از برف سفید است و دریا آبی‌رنگ به نظر می‌آید؛ حیات از تشابه نسبی پروتوپلاسم به صورت اجزاء تغذیه و تناسل و حرکت و درک در می‌آید؛ زبان واحد در یک مملکت لهجه‌های مختلف پیدا می‌کند؛ علم واحد به صدها شعبه منقسم می‌گردد و سنن و آداب یک قوم هزاران شکل ادبی به خود می‌گیرد؛ فرد رو به تکامل می‌نهد، خواص و اخلاق راسختر می‌شوند و هر قوم و نژادی بر طبق استعداد ذاتی خویش پیشرفت می‌کند. تجمع و تنوع، اتصال اجزا به صورت توده‌های پهناور و اختلاف اجزا در صور گوناگون همه کانون قانون تطورند. همه از پراکندگی به اتصال و وحدت می‌روند و از بساطت و تشابه به تنوع و تعقید رو می‌نهند (مثل امریکا از ۱۶۰۰ تا ۱۹۰۰)، این مَد تطور است؛ پس از اتصال همه رو به پراکندگی است و سیر نزولی از تنوع و تعقید به بساطت و تشابه (مثل اروپا از ۲۰۰ تا ۶۰۰ مسیحی)، این جزر تطور می‌باشد.

اسپنسر به این قانون ترکیبی اکتفا نکرد و سعی کرد تا نشان دهد چگونه این تطور نتیجهٔ حتمی و ضروری اعمال قوای طبیعی مکانیکی است. اولاً تشابه به طور قطع دایمی نیست. یعنی اجزای مشابه نمی‌توانند همواره مشابه بمانند زیرا قوای خارجی بر آنها تأثیر مشابه و یکسان ندارد؛ یعنی اجزای خارجی زودتر تحت تأثیر قرار می‌گیرند، همچنانکه شهرهای مرزی در ایام جنگ زودتر مورد حمله واقع می‌شوند و اشتغالهای گوناگون، مردم مشابه را به قالب مردم مختلف با مشاغل و پیشه‌های گوناگون در می‌آورند. در اینجا بازقانون «تکثّر معلولات» دیده می‌شود: علت واحد می‌تواند معلولات و نتایج گوناگون تولید کند و به تنوع عالم کمک نماید؛ یک کلمهٔ نابهنگام و نادرست، مانند آنچه ماری آنتوانت گفت، یا یک

تلگراف تحریف شده به اِمس* یا یک باد در سالامیس** ممکن است نتایج بیشماری در تاریخ بار آورد. و هم در اینجا «اصل تفکیک» مشاهده می‌شود: اجزای نسبتاً مشابه یک کل پس از آنکه به حوزه‌های جداگانه کشیده می‌شوند، تحت تأثیر محیطهای مختلف، محصولات و نتایج مختلف می‌دهند، چنانکه انگلیسها جایی امریکایی و جای دیگر کانادایی و در محیطی دیگر استرالیایی شدند و اینهمه تحت تأثیر استعداد زمین و محیط است. قوای طبیعت از این راههای گوناگون تنوع عالم متطور و متحول را ایجاد می‌کنند.

آخر از همه قانون «تعادل» به طور ناگزیر فرا می‌رسد. هر حرکتی بر اثر مقاومت، دیر یا زود، به انتها می‌رسد؛ هر نوسان موزون بتدریج سرعت و وسعت خود را از دست می‌دهد (مگر آنکه از خارج دوباره نیرویی وارد شود). مدار سیارات کمتر و کوچکتر می‌گردد؛ پس از قرنها گرمی تابش خورشید رو به کاهش می‌رود؛ اصطکاک و تماس امواج جزر و مد حرکت وضعی زمین را کندتر می‌سازند. کرهٔ زمین با میلیونها جنبش و حرکت که بر روی آن است و با میلیونها شکل حیات منبسط و متزاید، روزی بطیءتر حرکت خواهد کرد؛ خونها با حرارت و سرعت کمتر در رگهای خشک جریان خواهد داشت؛ دیگر شتاب نخواهیم کرد و مانند اقوام کهن بهشت را جای راحت و سکوت و سکون خواهیم دانست و در آرزوی نیروانا خواهیم بود. نخست بتدریج و بعد بسرعت تعادل جای خود را به انحلال یعنی پایان نافرجام تطور خواهد داد: اجتماعات از هم پاشیده خواهند شد؛ توده‌ها مهاجرت خواهند کرد؛ شهرها به زندگی روستایی برخواهند گشت؛ هیچ دولتی توانایی جمع اجزای پیچیده را نخواهد داشت؛ خاطرهٔ نظم اجتماع از یاد خواهد رفت. خرد نیز پس از تجمع اجزا رو به تحلیل خواهد گذاشت و آن توافق که نامش زندگی است به آن پریشانی و تشتت که نامش مرگ است مبدل خواهد گردید. زمین صحنهٔ نمایش هرج و مرج انحطاط خواهد گشت و درام غم‌انگیزی از کاهش اجتناب ناپذیر انرژی خواهد بود و خود مبدل به گرد و غبار خواهد شد، همچنانکه در اول بود. دور و دایرهٔ تحول و انحلال کامل خواهد گشت و دوباره از سر گرفته خواهد شد و الی غیرالنهایه ادامه خواهد داشت ولی همه‌جا باز پایان و فرجامی خواهد بود. کل نفس ذائقة الموت سرنوشت زندگی است و هر تولدی مقدمهٔ مرگ است.

«اصول اولیه» یک درام عالی است که با آرامش معهود داستان اوج و حضیض و صعود و هبوط و تحول و انحلال ستارگان و حیات انسان را بیان می‌کند؛ ولی درام غم‌انگیزی است که مناسب‌ترین خاتمه بر آن گفتار هملت است ــ «بقیه خموشی است.» پس جای شگفت نبود که مردان و زنان مؤمن و امیدوار بر این داستان زندگی بشورند. ما می‌دانیم که

* Ems ، شهری است در آلمان که از آنجا تلگرافی راجع به مسئلهٔ تاج و تخت اسپانیا به بیسمارک مخابره شد و بیسمارک آن را تحریف کرد و منتشر ساخت و موجب بروز جنگ آلمان و فرانسه گردید.

** Salamis ، جزیرهٔ یونانی. آتنیان در اطراف آن نیروی دریایی ایران را شکست دادند.

خواهیم مرد ولی موضوعی که ما را به خود مشغول می‌دارد زندگی است. اسپنسر نیز تقریباً مانند شوپنهاور به بیهودگی کوشش بشری معتقد است. در پایان فاتحهٔ کار خود این احساس را بیان می‌کند که زندگی ارزش زیستن را ندارد. آن بیماری فلسفی که به جاهای دور و دراز می‌نگرد و رنگ و بوی موجودات دور و بر خود را نمی‌بیند در او بود. می‌دانست که مردم از فلسفه‌ای که آخر آن به تعادل و انحلال منتهی می‌شود ــ نه به خدا و معاد ــ خوشدل نخواهند شد و در پایان قسمت اول با بیان خطابی و حرارت کم‌نظیر از گفتن حقایق تیره و تلخی که دریافته است دفاع می‌کند.

> آنکه از بیان حقایقی که به نظرش مسلم می‌آید سر باز می‌زند و زبان را برای افشای آن مناسب نمی‌بیند باید خود را وادار کند تا به این حقایق از نظر شخصی ننگرد. باید به خاطر بیاورد که عقیدهٔ او عاملی است در توافق طبیعت او با عوامل خارجی و این عقیده، بحق، جزء عاملی است که عبارت است از وحدت قوهٔ تشکیل‌دهنده با وحدت دیگر، یعنی جزء یک قدرت کلی عمومی است که تغییرات اجتماعی را ایجاد می‌کند. در این صورت متوجه خواهد شد که باید تمام عقاید درونی خود را، بدون توجه به نتایج و عواقب آن، ابراز کند. این امر بیهوده نیست که وی در دل خود به بعضی عقاید و آرا میل و رغبت دارد و بعضی دیگر را نمی‌پسندد. او با تمام مواهب و استعدادات و عقاید و آرای خود، امری تصادفی و اتفاقی نیست بلکه محصول و نتیجهٔ زمان خویش است. آنجا که فرزند گذشته است پدر آینده است و افکار او به منزلهٔ فرزندان او است که باید از آنها پرستاری کند تا از میان نرود. باید مثل هر انسان دیگر خود را جزو عوامل بی‌پایانی بداند که مدبر ناشناختهٔ عالم با آن جهان را اداره می‌کند؛ چون این مدبر ناشناخته در او ایجاد عقیده‌ای می‌کند، خود به منزلهٔ اجازه‌ای است برای بیان آن و عمل به آن. بنابراین مرد خردمند به عقاید و افکار خود سرسری نگاه نمی‌کند. آنچه را که حقیقت محض می‌داند بدون واهمه بیان می‌کند و می‌داند که بدین‌وسیله سهم خود را در جهان ایفا کرده است ــ نتیجه هر چه می‌خواهد باشد. می‌داند که اگر آنچه منظور اوست انجام گیرد، خوب است و اگر انجام نگیرد ــ اگر چه چنانکه باید خوب نیست ــ ولی با اینهمه باز خوب است.

٤. زیست‌شناسی: تطور زندگی

جلد دوم و سوم «فلسفهٔ ترکیبی» در سال ۱۸۷۲ تحت عنوان «اصول زیست‌شناسی» منتشر شد. طبیعی است که اگر فیلسوفی بخواهد در یک فن اختصاصی اظهار نظر کند دچار اشتباهاتی خواهد شد و اسپنسر نیز به همین نقایص و محدودیتها گرفتار گردیده است، ولی تعمیم درخشانی که در زمینهٔ زیست‌شناسی انجام داده و به آن وحدت و معقولیت تازه‌ای بخشیده است این اشتباهات را جبران می‌کند.

در آغاز، اسپنسر تعریف مشهوری از حیات می‌کند: «زندگی توافق مستمر روابط درونی با روابط بیرونی است.»[۳۵] کمال حیات در کمال این ارتباط است و زندگی وقتی کامل

است که این ارتباط کامل باشد. این ارتباط توافق سادهٔ انفعالی نیست؛ آنچه زندگی را برجسته و مشخص می‌سازد این است که پیش از تغییر روابط بیرونی، روابط درونی وضعی موافق با آن بگیرند؛ سگ برای احتراز از ضربه‌ای تنش را خم می‌کند و انسان برای گرم کردن خود آتش روشن می‌سازد؛ نقص این تعریف فقط در این نیست که از عامل تغییردهندهٔ محیط، که در موجود زنده است، غفلت شده است؛ بلکه در اهمال توضیح آن قوهٔ ماهری است که موجود زنده را از پیش برای جور کردن روابط درونی در مقابله با روابط بیرونی توانا می‌سازد. اسپنسر در فصلی که به چاپهای بعدی کتاب افزوده است در باب «عنصر حرکتی حیات» بحث می‌نماید و قبول می‌کند که این تعریف به طور تحقیق ماهیت حیات را روشن نساخته است. «ما مجبوریم اعتراف کنیم که ماهیت حیات با اصطلاحات فیزیکوشیمی معلوم نمی‌گردد.»[۳۶] او نمی‌توانست تصور کند که این اعتراف تا چه اندازه به کمال و وحدت دستگاه فلسفی او زیان رسانده است.

اسپنسر همچنانکه حیات فرد را در توافق روابط درونی با روابط بیرونی می‌داند زندگی انواع را در تناسب تولید و تکثیر با اوضاع و احوال محیط مسکون می‌شمارد. تولید و تکثیر موجب می‌شود که سطح عوامل مولد غذا از نو با سطح تودهٔ تغذیه کننده موافق گردد. مثلاً نمو و پیشرفت آمیب مستلزم آن است که تکثیر تودهٔ مصرف کنندهٔ غذا بیشتر از افزایش سطحی باشد که غذای این تودهٔ مصرف‌کننده را تولید می‌نماید. عمل تقسیم و جوانه‌زدن و تخم‌افشانی در نباتات و عمل تولید در حیوان همه در این امر مشترکند که اختلاف نسبت سطح به جمعیت کمتر می‌شود و تعادل برقرار می‌گردد. از اینجاست که پیشرفت فردی عضو زنده، بیش از حد معین، خطرناک است و معمولاً پس از چندی موجب تولید مجدد می‌شود.

معمولاً پیشرفت فردی به عکس نسبت مصرف انرژی است و تولیدمثل با درجهٔ پیشرفت فرد تناسب معکوس دارد. «مربیان می‌دانند که اگر کرهٔ مادیانی را با اسبی نر مدتی به حال خود گذارند، نخواهد توانست به اندازهٔ معین مخصوص خویش رشد کند... مسلم است که حیوانات اخته‌شده از قبیل خروس و مخصوصاً گربه بزرگتر از همسالان اخته‌نشدهٔ خود می‌گردند.»[۳۷] هر اندازه استعداد و ظرفیت فرد بالا رود نسبت تولید رو به کاهش می‌گذارد. «اگر به علت نقص تشکیلات استعداد دفاع در برابر خطرات خارجی ضعیف شود باید تولید بیشتر گردد تا جبران مرگ و میر را بکند؛ وگرنه نسل منقرض خواهد شد. اگر برعکس تشکیلات خارجی استعداد حفظ ذات را قویتر کند لازم است اندازهٔ تولید کمتر گردد. والا نسبت افزایش نفوس از حد وسایل تغذیه تجاوز خواهد کرد.[۳۸] پس به طور کلی میان فرد و تولید تضادی موجود است، یعنی میان پیشرفت و تکامل فرد و تولید. این قانون بر انواع و

←

۳۵. «اصول زیست‌شناسی»؛ نیویورک، ۱۹۱۰؛ ج ۱، ص ۹۹.
۳۶. ج ۱، ۱۲۰.
۳۷. ج ۲، ۴۵۹.
۳۸. ج ۲، ۴۲۱.

اصناف بیشتر از افراد صدق می‌کند؛ هر چه تکامل نوع و صنف بیشتر باشد، نسبت توالد و تناسل کمتر خواهد بود. ولی به طور کلی بر افراد نیز صادق است. مثلاً تکامل عقلی به نظر با تولد و تناسل ناسازگار است. «آنجا که توالد بسیار زیاد است، قوای دِماغی کمتر است و آنجا که، از راه آموزش و پرورش، فعالیت قوای دماغی رو به توسعه نهد، توالد کلاً یا جزئاً از میان خواهد رفت. از اینجا حالت خاصی از تطور به وجود می‌آید که به موجب آن انتظار می‌رود در آینده قدرت تولیدمثل در انسان رو به کاهش گذارد.»[۳۹] همه می‌دانند که فلاسفه از تشکیل خانواده سر باز می‌زنند و از طرف دیگر همین‌که زن به مرحلهٔ مادری رسید فعالیت دماغیش کمتر می‌شود؛[۴۰] و شاید علت کوتاه بودن دورهٔ جوانی زن فداکاری اوست در راه تولیدمثل.

با آنکه میان نیازمندیهای گروهی که می‌خواهد به حیات ادامه دهد با تولد و تناسل یک مطابقت تقریبی وجود دارد، باز نمی‌توان آن‌را کامل دانست. مالتوس در اصل کلی خود راست گفته است که تزاید نفوس از حد وسایل غذایی تجاوز می‌کند. «از همان ابتدا فشار تزاید نفوس علت تقریبی تکامل و پیشرفت بوده است. در نتیجهٔ آن نژاد بشر همه جا پراکنده شده است. مردم مجبور شده‌اند که از راهزنی دست بردارند و به کشاورزی مشغول شوند. در نتیجه سطح زمین به اراضی زراعتی تبدیل گشته است. مردم ناگزیر شده‌اند که حالت اجتماعی به خود بگیرند و احساسات اجتماعی آنها رو به تکامل نهد. همین امر موجب اصلاح و تکمیل تدریجی محصول و افزایش مهارت و هوش گردیده است.»[۴۱] همین امر علت اساسی مبارزه برای زندگی است که در نتیجه آنچه اصلی است باقی می‌ماند و سطح نژاد بالاتر می‌رود.

آیا تنوع مساعد و ذاتی موجب بقای اصلح است یا توارث قسمتی از صفات و استعداداتی که دائماً به وسیلهٔ نسلهای متوالی کسب می‌شود؟ اسپنسر در این مسئله رأی قطعی ندارد؛ نظریهٔ داروین را به خوبی می‌پذیرد ولی حس می‌کند که بعضی حقایق را نمی‌توان با آن تفسیر نمود و مجبور می‌شود که با تعدیل و تغییری نظر لامارک را بپذیرد. در مباحثه با وایسمان با شدت ملایمی از لامارک دفاع می‌کند و بعضی از نقایص نظریهٔ داروین را نشان می‌دهد. در آن روزها اسپنسر تنها در کنار لامارک بود. بیان این نکته بی‌فایده نیست که نولامارکی‌ها پیروان داروین می‌باشند، در حالی که بسیاری از زیست‌شناسان بزرگ معاصر انگلستان از نظر مطالعات امروزی علم ژنتیک می‌گویند که نظریهٔ خاص داروین را (البته نه نظریهٔ کلی او را) دربارهٔ تطور باید کنار گذاشت.[۴۲]

۳۹. ج ۲، ۵۳۰. ۴۰. «شرح حال»، ج ۱، ۶۲. ۴۱. زیست‌شناسی، ج ۲، ۵۳۶.
۴۲. مقایسه شود با خطابهٔ سر ویلیم بیتسن در انجمن همکاری امریکا برای پیشرفت علوم (۲۸ دسامبر ۱۹۲۱ در تورونتو) منتشر در مجلهٔ «ساینس»، ۲۰ ژانویهٔ ۱۹۲۲.

۵. روانشناسی: تطور ذهن

دو جلد «اصول روانشناسی» (۱۸۷۳) ضعیف‌ترین حلقهٔ سلسله تألیفات اسپنسر می‌باشد. اسپنسر در سال ۱۸۵۵ کتابی دربارهٔ نفس منتشر ساخته بود که با حدت جوانی از اصل مادّیگری و جبر علّی دفاع کرده بود؛ ولی با افزایش سن و فکر این عقیده را تعدیل کرد و با تحلیل پرزحمت و مبهمی در ضمن صدها صفحه آن‌را بیان نمود. اینجا، بیشتر از هر جای دیگر، اسپنسر فرضیات فراوان با دلایل کم اظهار می‌کند. در اینجا فرضیهٔ پیدایش اعصاب از نسج ملتحمهٔ سلولی و تکوین غریزه از ترکیب انعکاسات و انتقال صفات کسبی و نظریهٔ ظهور مقولات ذهنی از تجارب نوع و نژاد و نظریهٔ «واقعیت تغییر شکل یافته»[۴۳] دیده می‌شود؛ صدها نظریهٔ دیگر نیز در این دو جلد مندرج است که بیشتر ابهام و غموض فلسفهٔ مابعدطبیعی را دارد نه صراحت و روشنی روانشناسی واقعی را. در این مجلدات واقع‌بینی انگلیسی به سوی کانت عقب‌نشینی می‌کند.

آنچه یکباره جلب توجه می‌کند، این است که نخستین‌بار در تاریخ روانشناسی به اظهار نظر قاطع دربارهٔ تطور بر می‌خوریم که با تفسیر و توضیح ژنتیک می‌خواهد پیچیدگی گیج‌کنندهٔ تفکر و ذهن را به اعمال سادهٔ عصبی برگرداند و آن‌را نیز از راه حرکت ماده توضیح دهد. مسلم است که این کوشش نتیجه نبخشید، ولی در کجای دیگر به ثمر رسیده است؟ اسپنسر برای کشف تسلسل و تتابعی که وجدان در ضمن تطور آن‌را پیموده است برنامه‌ای عالی تهیه می‌نماید و در آخر کار مجبور می‌شود که برای بیان این تطور همه‌جا وجدان و شعور را مفروض بداند.[۴۴] اصرار دارد که بگوید یک تحول مستمر از حالت سحابی تا ذهن انسانی وجود دارد و بالاخره اعتراف می‌کند که ماده فقط از راه ذهن معلوم شده است. شاید پرمعنی‌ترین قسمتهای این دو جلد آن باشد که از فلسفهٔ ماتریالیسم دوری می‌کند:

> آیا نوسان یک ذره را با ضربهٔ عصبی می‌توان یکی دانست؟ هیچ سعی و کوششی نمی‌تواند این دو را شبیه هم سازد. یک واحد احساس با یک واحد حرکت هیچ وجه مشترک ندارد و این امر بیشتر از همه در هنگام مقایسه معلوم می‌گردد. آنچه بلافاصله از این مقایسه حاصل می‌شود، از راه تحلیل محقق و مسلم است زیرا نشان می‌دهد که علم به نوسان ذره‌ای از چند واحد احساس ترکیب یافته است. (یعنی علم ما به ماده از واحدهای ذهنی حس و حافظه و اندیشه تشکیل شده است.) اگر ما ناگزیر شویم که از دو امر یکی را انتخاب کنیم، یا امور ذهنی را معلول حوادث فیزیکی بدانیم یا حوادث‌فیزیکی را از راه پدیده‌های ذهنی بیان کنیم، دومی به قبول نزدیکتر خواهد بود.[۴۵]

۴۳. مقصود این است که اگرچه امور خارجی پس از آنکه به صورت امور ذهنی درآمدند، بکلّی تغییر می‌یابند و میان وجود ذهنی و خارجی فرق فاحشی حاصل می‌شود ولی باز در این میان حقیقتی وجود دارد که قابل تغییر و تبدیل نیست.ــ ج ۲، ۴۹٤. ۴۴. «شرح حال»، ج ۲، ۵٤۹. ۴۵. «اصول روانشناسی»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۰، ج ۱، ۹ ــ ۱۵۸.

با اینهمه مسلماً برای ذهن تطور و تحولی هست؛ انعکاسات ساده به ترکیبات پیچیده‌تر تحول یافته است یعنی به شکل غرایز درآمده و از راه حافظه و تخیل به علم و عقل مبدل شده است. اگر کسی بتواند این ۱۴۰۰ صفحه تحلیل تن‌شناختی و روانشناختی را بخواند می‌تواند از استمرار و تتابع حیات و قوای دِماغی آگاهی یابد؛ همچنانکه در یک فیلم بطئ حرکات کندتر و آهسته‌تر انجام می‌گیرد، در این دو مجلد نیز پیشرفت متوافق انعکاسات و غرایز و ظهور وجدان و فکر از راه تصادم محرکات، به آهستگی نشان داده می‌شود. «هوش دارای درجات مشخص و قوای واقعاً منفصل نیست؛ بلکه عالیترین مراحل آن نتیجهٔ ترکیب و تقییدی است که از تحول بسیط‌ترین عناصر در طی مراحل نامرئی حاصل شده است.»[۴۶] میان غریزه و عقل خلائی وجود ندارد و اختلاف در درجات است. یعنی روابط غریزه ساده و کهنه است و روابط موجود در عقل نو و پیچیده و معقد می‌باشد. عمل عقلانی فقط پاسخ غریزی است که پس از مبارزه با پاسخهای غریزی دیگر زنده مانده و پیشرفت کرده است. «مشاوره و اخذ تصمیم» فقط مبارزهٔ محرکات مخالف است.[۴۷] عقل و غریزه و ذهن و زندگی در اصل یکی است.

اراده یک اصطلاح انتزاعی است که ما به حاصل قوای فعال خود می‌دهیم و تصمیم عبارت از جریان طبیعی بلامانع تصوری است به سوی عمل.[۴۸] تصور نخستین مرحلهٔ عمل و عمل آخرین مرحلهٔ تصور است. همچنین عاطفه و انفعال نخستین مرحلهٔ یک عمل غریزی است و توضیح و شرح یک انفعال مقدمهٔ سودمندی بر پاسخ تام و تمام می‌باشد. نشان‌دادن دندان هنگام غضب کاملاً اشاره‌ای است به پاره کردن دشمن که پایان طبیعی چنین آغازی است.[۴۹] صور فکر یا مقولات از قبیل زمان و مکان و علت و کمّ، که کانت فطری می‌داند، فقط طرق غریزی تفکر است؛ همچنانکه غرایز عادات اکتسابی نوع و نژاد ولی امور فطری فردی است، مقولات نیز عادات ذهنی است که بتدریج در جریان تحول و تطور کسب شده است و اکنون جزو مواریث عقلی محسوب می‌شود.[۵۰] تمام این معماهای کهن روانشناسی را با «تغییرات مستمر متراکم موروث»[۵۱] می‌توان توضیح داد. مسلماً این اظهارات و تأکیدات دایمی مطالب این مجلدات زحمت‌افزا را قابل بحث و مناقشه و شاید هم باطل و بیهوده می‌سازد.

۶. جامعه‌شناسی: تطور اجتماع

دربارهٔ جامعه‌شناسی طور دیگر باید حکم کرد، این مجلدات بزرگ که طبع آن بیست سال طول کشید، شاهکار اسپنسر می‌باشد؛ این علم میدان مساعد او بود و در آن استخراج

۴۶. ج ۱، ۳۸۸. ۴۷. ج ۱، ۵ – ۴۵۳. ۴۸. ج ۱، ۷ – ۴۹۶. ۴۹. ج ۱، ۴۸۲ پانوشت؛ ج ۲، ۵۴۰ پانوشت. ۵۰. ج ۱، ۴۶۶. ۵۱. ج ۱، ۴۹۱.

الهام‌بخش کلیات و فلسفهٔ سیاسی به بهترین وجهی مشهود است. از انتشار نخستین کتاب او به نام «آمار اجتماعی» تا چاپ آخرین جزوهٔ «اصول جامعه شناسی» قریب نیم قرن طول کشید؛ در طی این مدت مسائل مربوط به اقتصاد و حکومت فکر او را مشغول داشته بود؛ مانند افلاطون از عدالت اخلاقی و سیاسی آغاز کرد و با آن به پایان رسانید. هیچکس، حتی کنت (که بنیانگذار جامعه‌شناسی بود و نام این علم هم از اوست)، این اندازه به جامعه‌شناسی خدمت نکرد.

در مدخل مشهور خود به نام «تحقیق جامعه شناسی» (۱۸۷۳) با آب و تاب دربارهٔ شناساندن و تکمیل علم جدید به بحث و استدلال می‌پردازد. اگر اصل جبر علّی در روانشناسی صحیح است، باید امور اجتماعی نیز تابع روابط علت و معلول باشند و آنکه می‌خواهد به دقت در حال انسان و اجتماع مطالعه کند فقط به مطالعهٔ تاریخ از روی حوادث سنین و قرون (مثل کتاب لیویوس) یا از روی شرح حال اشخاص (مانند کتاب کارلایل) اکتفا نخواهد کرد؛ بلکه تاریخ انسان را از روی خطوط کلی تکامل وتتابع علمی حوادث و روابط ظاهر و روشن که حقایق خام و وحشی را به طرح و نقشهٔ علمی مبدل می‌سازد، تحقیق می‌کند. نسبت شرح حال به انسان‌شناسی همان نسبت تاریخ به جامعه‌شناسی است.[۵۲] البته پیش از آنکه جامعه‌شناسی را بتوان علم گفت هزار مانع وجود دارد که باید از میان برداشت.[۵۳] توهمات فراوان فردی و تربیتی و دینی و اقتصادی و سیاسی و ملی موانع این علم جدید است و جاهلی که مدعی هر علمی است نیز در آن مداخله می‌کند. «یک نفر فرانسوی مدعی شد که پس از سه هفته اقامت در انگلستان می‌تواند کتابی راجع به آن مملکت بنویسد؛ پس از سه ماه متوجه شد که هنوز برای این کار آماده نیست و پس از سه سال به این نتیجه رسید که اصلاً چیزی در این باب نمی‌داند.»[۵۴] چنین کسی سزاوار است که تازه به تحقیق در جامعه‌شناسی شروع کند. اشخاصی نیم عمر را صرف تخصص در فیزیک یا شیمی می‌کنند ولی هر شاگرد بقالی خود را در امور سیاسی و اجتماعی صاحب‌نظر می‌داند و اظهار عقیده می‌کند و می‌خواهد که سخنانش را در این باب بپذیرند.

آمادگی خود اسپنسر در این زمینه نمونهٔ یک آگاهی معنوی و عقلانی است. برای جمع مواد سه منشی استخدام کرد و دستور داد تا آن‌را در ستونهای موازی به ترتیب سازمانهای خانوادگی، دینی، سیاسی، شغلی، و صنعتی اقوام بزرگ مرتب سازند. این مجموعه را به خرج خود در هشت جلد چاپ کرد تا محققان دیگر نیز از این نتایج استفاده کنند یا آن‌را اصلاح نمایند؛ انتشار این مجلدات به علت مرگش به پایان نرسید و وی مقداری از ذخیرهٔ ناچیز خود را برای اتمام چاپ آن اختصاص داد. پس‌ازاین آمادگی که

۵۲. «تحقیق در جامعه‌شناسی»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۰، ص ۵۲. ۵۳. «اصول اخلاق»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۰؛ ج ۱، ٤٦٤. اگر کسانی که بر اسپنسر خرده می‌گیرند که قدر جامعه‌شناسی را از حد خود بالا تر برده است این قسمت را می‌خواندند، زبان فرو می‌بستند. ۵٤. «تحقیق در جامعه‌شناسی»، ص ۹.

هفت سال طول کشید، نخستین جلد جامعه‌شناسی در سال ۱۸۷٦ منتشر شد و تا ۱۸۹٦ ادامه داشت. اگر کتابهای دیگر اسپنسر ارزش خود را از دست داده باشند این سه جلد هنوز از نظر محققان جامعه‌شناسی قابل استفاده است.

با همهٔ اینها، اساس کتاب مبنی بر عادت خاص اسپنسر است در سرعت تعمیمات و استخراج کلیات. به عقیدهٔ او اجتماع عضو زنده‌ای است که دارای اعضای تغذیه و گردش خون و ارتباط و تولیدمثل می‌باشد،[55] همچنانکه در فرد زنده مشاهده می‌شود. صحیح است که در فرد اعضای تعقل و ادراک در محل مخصوصی قرار گرفته است ولی در جامعه هر یک از اعضای آن دارای قوای مدرکهٔ جداگانه است، مرکزیت یافتن حکومت و قدرت این فرق را نیز از میان بر می‌دارد. یک موجود زندهٔ اجتماعی مانند یک موجود زندهٔ فردی دارای خصوصیات ذیل است: نمو می‌کند؛ در حال نمو بر تعقید و پیچیدگی آن می‌افزاید؛ پس از تعقید روابط اجزای آن با هم بیشتر می‌گردد؛ طول حیات آن بسته به حیات و حدات ترکیب‌دهندهٔ آن است؛... در هر دو حال افزایش تجمع و تراکم اجزا با افزایش تنوع اجزا همراه است؛[56] بدین‌ترتیب پیشرفت اجتماع آزادانه مایهٔ اصل تحول است: افزایش تکامل وحدت سیاسی از خانواده به دولت و اتحادیه‌ها، افزایش وحدت اقتصادی از صنایع کوچک تاانحصارها و کارتل‌ها، افزایش وحدت نفوس از دهات به قصبات و شهرها، همهٔ اینها مسلماً یک سلسلهٔ تجمع مستمر است. از طرف دیگر تقسیم کار و تعدد مکاسب و مشاغل و افزایش روابط اقتصادی شهرها با مملکت و ملتی با ملت دیگر همه نشانهٔ کامل توسعهٔ ارتباط و تنوع است.

این اصل تجمع و تنوع در تمام ظواهر اجتماعی از دین و حکومت گرفته تا علم و هنر مجری است. دین در ابتدا پرستش خدایان متعدد و ارواح بود که کم و بیش در همهٔ اقوام یکسان است؛ پیشرفت مذهب ناشی از تصور یک خدای مرکزی و برتر است که خدایان دیگر را تحت اطاعت خود در می‌آورد و جای هر کدام را در سلسلهٔ مراتب، از روی عملی که انجام می‌دهند، تعیین می‌کند. شاید خدایان نخستین از راه احلام و اشباح به وجود آمده باشند.[57] کلمهٔ «روح» در اشباح و خدایان استعمال می‌شده است و اکنون هم می‌شود (نظیر روح‌القدس). اذهان ابتدایی خیال می‌کردند که در حال مرگ یا خواب یا بیهوشی روح بدن را ترک می‌کند؛ حتی خیال می‌کردند که در حال عطسه، شدت تنفس ممکن است موجب اخراج روح شود و کلماتی که بعد از آن می‌گفتند از قبیل «یرحمك‌الله» یا «عافیت باشد» برای اجتناب از چنین خطری بوده است. سراب و انعکاس صوت عبارت بود از دیدار شبح یا صدای آن یا هر دو؛ مردم «باسوتو» از کنار رودخانه نمی‌گذرند زیرا

۵۵. افزایش نفوس از راه استعمار و تولید مثل از راه ازدواج میان اقوام.
۵٦. «شرح حال»، ج ۲، ۵٦.
۵۷. «اصول جامعه‌شناسی»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۰، ج ۱، ۲۸٦.

می‌ترسند که نهنگی سایهٔ آن‌ها را بگیرد و ببلعد. خدا در ابتدا فقط «روحی بود که زندهٔ جاوید است.»[۵۸] اشخاصی که در حیات دنیوی توانا بودند، قدرت خود را پس از مرگ حفظ می‌کردند. در میان مردم «تانس» کلمهٔ خدا به معنی انسان مرده است.[۵۹] معنی «یهوه» توانا و جنگجو است: وی ظاهراً نخست پادشاهی مستبد بوده و پس از مرگ به عنوان «خدای سپاه» پرستش شده است. می‌بایستی دل این اشباح و ارواح خطرناک را به دست آورد: تشریفات دفن به صورت عبادت درآمد و هر امری که برای جلب محبت رؤسای دنیوی مرسوم است در تشریفات عبادت و نمازبرای تسکین غضب خدایان به کار برده شد. عایدات کلیسا در اصل هدایا و تحفی بود برای خدایان؛ همچنانکه عایدات دولت در اصل هدایا و تحفی بود برای امرا و پادشاهان. اطاعت از فرمانروایان به صورت رکوع و سجود در محراب عبادت درآمد. اینکه شاهان پس از مرگ معبود و خدا می‌شدند، از مطالعهٔ عادات رومیان قدیم کاملاً روشن می‌گردد؛ آنها پادشاهان را پیش از مرگشان به مقام خدایی می‌رساندند. به نظر می‌رسد که مبدأ تمام ادیان در عبادت اجداد بوده است. قدرت این عادات را در داستان آن امیر که از تعمید سر باز زد می‌توان دید. وی پرسیده بود که آیا پس از مرگ اجداد تعمید نشدهٔ خود را خواهد دید یا نه؟ جواب شنیده بود که نخواهد دید و به همین جهت از تعمید صرف‌نظر کرد.[۶۰] (نظیر این عقیده در دلاوری سربازان ژاپنی در جنگ ۱۹۰۵ دیده شد، آنها چون خیال می‌کردند که اجدادشان در آسمانها به سوی آنها می‌نگرند به استقبال مرگ می‌شتافتند.)

احتمال می‌رود که دین قسمت اصلی زندگی مردم ابتدایی بوده است؛ آنها حیات را چنان زودگذر و حقیر می‌دانستند که روحشان به امید معاد و آینده می‌زیست نه درواقع و حال؛ دین مافوق طبیعی تا اندازه‌ای همکار و همراه جماعات نظامی و جنگجو است. همچنانکه جنگ جای خود را به حقیقت می‌دهد، فکر نیز از مرگ به حیات منتقل می‌شود و حیات و زندگی از مجرای احترام به قدرتها به راه پهناور ابداع و آزادی بر می‌گردد. در حقیقت بزرگترین تغییری که در سرتاسر تاریخ اقوام غربی رخ داده است عبارت است از جایگزین شدن تدریجی صنعت به جای روشهای نظامی و جنگی. دانشجویان علم سیاست معمولاً اجتماعات را از روی حکومتها به استبدادی و اشرافی و دموکراسی تقسیم می‌کنند؛ ولی این فرقها سطحی است؛ تقسیم اساسی عبارت است از تمیز میان اجتماعات صنعتی و اجتماعات نظامی؛ اقوام و ملل بتدریج جنگ را کنار می‌گذارند تا از راه کار و صنعت زندگی کنند.

یک دولت نظامی همیشه متمرکز است و تقریباً همیشه استبدادی است. تعاون و

۵۸. ج ۱، ۲۶۹.   ۵۹. ج ۱، ۳۰۳.   ۶۰. ج ۱، ۲۸٤، ٤۲۲؛ «دایرةالمعارف بریتانیکا». «پرستش اجداد».

همکاری درآن اجباری‌ومبتنی برنظم نظامی است. دولت جنگی ونظامی دین قدرت و قوه را ترغیب می‌کند و خداوند جبار منتقم جنگجو را پرستش می‌نماید. در این دولت امتیازات طبقاتی مستحکم است و استبداد مرد در زندگی خانوادگی در چنین دولتی مسجل و مسلم می‌باشد. چون در چنین جامعه‌ای بر اثر جنگ مرگ زیاد است تعدد زوجات مجاز می‌باشد و مقام زن پست است. بسیاری از دولتها برای آن جنگی و نظامی می‌شوند که قدرت مرکزی را زیادتر کنند و همهٔ همّ و توجه را تابع همّ و توجه دولت سازند. از اینجاست که «تاریخ جز سالنامهٔ زندان «نیوگیت» چیزی نیست» و گزارشی است از دزدی و خیانت و قتل و خودکشی ملتها. آدمخواری ننگ جوامع ابتدایی می‌باشد، ولی جوامع نو به جای فرد جامعه‌ای را به زنجیر بردگی می‌کشند و تمام یک ملت را اسیر می‌کنند؛ تا وقتی‌که جنگ از میان نرفته است تمدن عبارت خواهد بود از وقفه و فاصلهٔ کوتاهی در میان فاجعه‌ها و مصایب. «امکان تحقق یک جامعهٔ عالی بسته به از میان رفتن جنگ است.»[۶۱]

امید وصول به این نتیجه در ایمان و عقاید قلبی مردم نیست بلکه در پیشرفت و تکامل اجتماعات صنعتی است (زیرا مردم تابع محیط خویش هستند). صنعت، دموکراسی و صلح را به وجود می‌آورد. به محض اینکه زندگی از جنگ خلاص یافت هزاران مرکز پیشرفت اقتصادی تولید می‌شود و قدرت به نسبت وسیعی از راه صلح و صفا در میان اعضای اجتماع تقسیم می‌گردد. تولید محصول فقط جایی رو به افزایش می‌نهد که ابتکار آزاد باشد، به همین جهت در جامعهٔ صنعتی نفوذ و سلسلهٔ مراتب و طبقات که لازمهٔ اجتماعات نظامی است از میان می‌رود. مقام سرباز از اهمیت و افتخار سابق خود می‌افتد و وطن‌دوستی عبارت می‌شود از عشق به وطن خود نه بغض و کینهٔ اقوام دیگر.[۶۲] صلح نخستین لازمهٔ پیشرفت است و همین‌که سرمایه‌های بین‌المللی به وجود آمد و هزاران تعهد و پیمان در خارج از حدود مملکت بسته شد، صلح بین‌المللی نیز امر لازمی شناخته می‌گردد و از میان رفتن جنگهای خارجی موجب تخفیف خشونت در زندگی داخلی می‌شود و اکتفا به زن واحد جای تعدد زوجات را می‌گیرد؛ مقام زن بالا می‌رود و خروج زن از قید وصایت مرد امری طبیعی و مسلم می‌گردد.[۶۳] خرافات مذهبی جای خود را به عقاید آزادی می‌دهد که هدف آن اصلاح حال بشر و تعالی اخلاق در روی زمین است. کیفیت ساختمان صنعت، کیفیت ساختمان جهان و قانون تغییرناپذیر تتابع علت و معلول را به مردم یاد می‌دهد؛ به جای تفسیر ساده و آسان حوادث از راه دخالت قوای مافوق طبیعی، تتبع صحیح علل طبیعی اشیاء جایگزین می‌شود؛[۶۴] تاریخ عبارت می‌شود از تحقیق حال جامعهٔ فعال نه جنگ پادشاهان؛ دیگر شرح حال اشخاص قوی صفحات تاریخ را تشکیل نمی‌دهد، بلکه شرح اختراعات بزرگ و افکار نو اساس تاریخ می‌گردند. قدرت دولت کمتر می‌شود و قدرت طبقهٔ مولد در داخل دولت زیادتر

۶۱. ج ۲، ۶۶۳. ۶۲. ج ۲، ۵ – ۶۳۴. ۶۳. ج ۱، ۶۸۱. ۶۴. ج ۲، ۵۹۹.

می‌شود. این حال عبور از وضع فعلی به مرحلهٔ پیمان اجتماعی است. مساوات در اطاعت و پیروی به آزادی در ابتکار، و همکاری اجباری به همکاری اختیاری مبدل می‌گردد. فرق میان اجتماعات نظامی و اجتماعات صنعتی عبارت است از فرق میان این دو عقیده که آیا مردم برای دولت هستند یا دولت برای مردم.»[۶۵]

اسپنسر بشدت به سیاست استعمار نظامی انگلستان حمله می‌کند ولی با اینهمه انگلستان را جامعه‌ای می‌داند که به مرحلهٔ اجتماعات صنعتی نزدیک است و فرانسه و آلمان را نمونهٔ اجتماعات نظامی و جنگی می‌شمارد.

گاهگاهی روزنامه‌ها خبر می‌دهند که آلمان و فرانسه در تقویت و توسعهٔ قوای جنگی خود با هم رقابت می‌کنند. در هر دو دولت اساس سیاست بر تیز کردن دندان و چنگال است و هر افزایش قدرت جنگی در یک طرف، موجب افزایش قدرت جنگی طرف دیگر می‌گردد... تازگیها وزیر امور خارجهٔ فرانسه به تونس و تونکین و کنگو و ماداگاسکار اشاره کرد و گفت در صورت لزوم در راهزنیهای سیاسی با دول دیگر مسابقه خواهد داد و تأکید کرد که با تصرف اراضی اقوام پست، دولت فرانسه قسمتی از افتخارات تاریخی خود را به دست آورده است. از اینجاست که در فرانسه و آلمان عقیده به اصلاحات جدید اجتماعی طرفدار پیدا کرده است؛ به موجب این عقاید هر فردی باید از طرف دولت حمایت شود و خود برای دولت کار کند. طرفداران این عقیده حزب قوی سیاسی تشکیل داده‌اند. در فرانسه سن‌سیمون، فوریه، پرودون، کابه، لوئی‌بلان، پیر لرو گاهی با عمل و گاهی با گفتار برای ایجاد یک زندگی اشتراکی فعالیت می‌کنند. چون در انگلستان حق مالکیت ــ خواه از نظر نظامی و خواه از نظر مدنی ــ کمتر از فرانسه و آلمان است، احساسات و عقاید سوسیالیسم کمتر رشد کرده است.[۶۶]

چنانکه از عبارات فوق برمی‌آید، اسپنسر معتقد است که سوسیالیسم ناشی از اجتماعات نظامی و فئودال است و با صنعت توافق ندارد. روش اشتراکی نظامی هر دو متضمن توسعهٔ تمرکز و بسط قدرت دولت و ضعف قوهٔ ابتکار و موجب اسارت فرد است. «پرنس بیسمارک با علاقهٔ تمام به سوی سوسیالیسم دولتی متوجه است.»[۶۷] «این قانون کلی است که کمال هر تشکیلات در استحکام آن است.»[۶۸] سوسیالیسم می‌خواهد در صنعت، آن تشکیلات غریزی مجهز محکمی را که در بعضی حیوانات اجتماعی دیده می‌شود برقرار سازد و می‌خواهد اجتماعات انسانی را تبدیل به اجتماعات زنبوران و مورچگان کند و رقیت یکنواخت و یأس‌آوری ایجاد نماید که در حال حاضر کمتر دیده شده است.

در حکومت سوسیالیسم که همکاری اجباری است، با آنکه فرمانروایان به نفع خود کار می‌کنند، با مقاومت کارگران مواجه نخواهند شد. در این حکومت اعتصاب و دست

۶۵. ج ۱، ۵۷۵. ۶۶. ج ۳، ۹ ــ ۵۹٦. ۶۷. «آمار اجتماعی»، ۳۲۹. ۶۸. «جامعه‌شناسی»، ج ۱، ۵۷۱.

از کار کشیدن کارگران (بجز مواقع معین) دست و پای حکومت را نخواهد بست و به آن چنان قدرتی خواهد داد که چیزی را با آن یارای مقاومت نباشد... آنجا که بوروکراسی بر حکومت کارگری مسلط شود و ما بپرسیم که آیا چگونه باید بر این بوروکراسی غالب شد، سؤال ما بی‌جواب خواهد ماند... در چنین وضعی یک حکومت اشرافی نوبر سر کار خواهد آمد و توده‌ها برای آن کار خواهند کرد؛ این حکومت پس از استحکام چنان قدرتی به دست خواهد آورد که در حکومتهای اشرافی کهن نظیر آن دیده نشده است.[۶۹]

امور اقتصادی به قدری با امور سیاسی فرق دارد و به اندازه‌ای پیچیده‌تر از آن است که هیچ حکومتی بدون بوروکراسی اسارت‌آور نخواهد توانست آن‌را تنظیم کند. مداخلهٔ دولت همیشه از بعضی عوامل پیچیدهٔ صنعتی غفلت می‌کند و بدین جهت همه جابا شکست روبه رو می‌شود؛ قوانین تثبیت مزدها را در انگلستان و قوانین تثبیت نرخها را در انقلاب فرانسه به خاطر بیاورید. باید امور اقتصادی را تابع قانون طبیعی عرضه و تقاضا کرد. (گرچه ناقص باشد.) جامعه آنچه را بیشتر طالب است باید به قیمت گرانتر بخرد؛ و اگر بعضی اشخاص در بعضی از مشاغل عایدات بیشتری داشته باشند باید آن‌را مدیون مخاطرات یا زحمات خارج از اندازه دانست. مردم بدان‌گونه که اکنون هستند، مساوات اجباری را نخواهند پذیرفت. تا وقتی‌که تغییر خود به خود محیط موجب تغییر صفات انسانی نشود، قوانین اجباری و مصنوعی تغییر اجتماع مانند احکام نجومی باطل و بی‌ثمر خواهد بود.[۷۰]

اسپنسر مخالف حکومت کارگران و روزمزدان بود؛ و رهبران اتحادیه‌های کارگری را تا آنجا که می‌توانست از ارگان مخالف «لندن تایمز» بشناسد دوست نداشت.[۷۱] به عقیدهٔ او اعتصابات بی‌فایده است و غالب آنها به نتیجه نمی‌رسد؛ زیرا اگر کارگران در مواقع متعدد اعتصاب کنند و پیروز گردند، قیمتها به احتمال قوی برای جبران ترقی مزدها بالا خواهد رفت و وضع مثل سابق خواهد شد.[۷۲] «به زودی خواهیم دید که زورگوییهای طبقهٔ کارفرما با زورگوییهای طبقهٔ کارگر موازی و مساوی خواهد گردید.»[۷۳]

با اینهمه نتایجی که به دست آورده است، محافظه کاری کورکورانه نبوده است. او از هرج و مرج و ناهنجاری وضع اجتماعی محیط خود آگاه بود و با حرارت تمام برای جایگزین ساختن اجتماعی بهتر چاره می‌اندیشید. بالاخره به سوی نهضت تعاونی متمایل شد و آن‌را بهترین راه عبور از وضع حاضر به مرحلهٔ پیمان اجتماعی دانست که سر هنری مین آن‌را اساس تاریخ اقتصادی می‌داند. «هر اندازه که اجتماع پیشرفت کند قوانین کار

۶۹. ج ۳، ۵۸۸. این خطر برای روسیهٔ فعلی هست. ۷۰. مقایسه شود با «فرد دربرابر دولت».
۷۱. ج ۳، ۵۸۹. ۷۲. ج ۳، ۵۴۵. ۷۳. «شرح حال»، ج ۲، ۴۳۳.

کمتر اجباری و الزامی خواهد شد، در اینجا به مرحله‌ای خواهیم رسید که اجبار و الزام فقط به اندازه‌ای خواهد بود که برای ترکیب کار لازم است، یعنی کمترین درجات اجبار. هر کسی نظر به کاری که می‌کند استاد و ارباب خود خواهد شد و از قوانینی پیروی خواهد کرد که از طرف اکثریت اعضا وضع شده و برای حفظ نظم لازم است. انتقال از همکاری اجباری نظامی به همکاری اختیاری صنعتی تکمیل خواهد گشت.»[۷۴] او در اینکه مردم برای وصول به این دموکراسی اثربخش صنعتی فعلاً دارای صلاحیت و تقوای لازم هستند یا نه مردد است؛ ولی در حال تجربه و آزمایش است. زمانی را پیش‌بینی می‌کند که دیگر صنعت به دست استادان مستبد اداره نخواهد شد و زندگی مردم در تولید چیزهای بیهوده مصرف نخواهد گردید. «همچنانکه فرق اجتماعات جنگی با اجتماعات صنعتی در این است که در اولی مردم برای دولت زندگی می‌کنند و در دومی دولت به خاطر مردم به وجود می‌آید، فرق میان اجتماع صنعتی با اجتماعی که محتملاً از تطور آن حاصل می‌شود در این است که در اولی زندگی برای کار است و در دومی کار برای زندگی.»[۷۵]

۷. اخلاق: تطور آداب، و رسوم

مسئلهٔ اصلاح صنعتی به نظر اسپنسر چنان مهم بود که قسمت اعظم کتاب «اصول اخلاق» (۱۸۹۲) را بدان تخصیص داده است ـ «این آخرین قسمت کار من است... و همهٔ کارهای قبلی من مقدمه و واسطهٔ آن است.»[۷۶] اسپنسر مانند مردمی که در اواسط عهد ویکتوریا می‌زیستند جداً تابع اصول اخلاقی بود و مخصوصاً شایق بود که اخلاق طبیعی نوی بیابد تا جایگزین اخلاق ناشی از عقاید کهن شود. «اگر مستندات مافوق طبیعی رفتار نیک مردود شناخته شود، خلأیی به وجود نخواهد آمد. برای رفتار نیک مستندات طبیعی وجود دارد که قدرت و اهمیتش کمتر نیست ولی میدان عملش بیشتر است.»[۷۷]

اخلاق نو را باید بر روی زیست‌شناسی بنا نهاد. «اگر عقیدهٔ تطور موجودات زنده پذیرفته شود، بعضی مفاهیم اخلاقی نو به وجود خواهد آمد.[۷۸] هاکسلی در درسی که به سال ۱۸۹۳ در آکسفرد ایراد کرد، استدلال نمود که زیست‌شناسی نمی‌تواند راهنمای اخلاقی شود و طبیعت (به قول تنیسن) «با دندان و چنگال خون‌آلود» خویش به خشونت و مکر وا می‌دارد نه به عدل و محبت. ولی به عقیدهٔ اسپنسر آن قانون اخلاقی که با اصل تنازع برای بقا و انتخاب طبیعی سازگار نباشد از همان ابتدا یاوه و بیهوده است؛ خوبی یا بدی رفتار، مانند هر امر دیگر، در تطابق یا عدم تطابق آن مقاصد حیات است؛ «عالیترین رفتار

۷۴. ج ۳، ۵۷۲. ۷۵. ج ۱، ۵۷۵. ۷۶. «اخلاق»، ج ۱، ص xiii. ۷۷. ج ۱، ص ۷.
۷۸. ج ۱، ص ۲۵.

آن است که به کاملترین و فراخترین و طولانیترین معیشت رهبری کند.»[۷۹] یا در اصطلاح نظریهٔ تطور، رفتار هنگامی اخلاقی است که فرد یا گروه را بهتر به تجمع و اتصال وادارد تا به هدف تنوع نایل آیند. اخلاق، مانند هنر، حصول وحدت در کثرت است بالاترین فرد انسان آن است که در حقیقت در نفس خویش وسیع‌ترین تنوع و تعقید و کمال زندگی را وحدت بخشد.

این تعریف تا اندازه‌ای مبهم است و همین‌طور هم باید باشد؛ زیرا هیچ چیز به اندازهٔ مقتضیات خاص مطابقت و سازگاری، به اختلاف زمان و مکان، مختلف و متنوع نیست و از اینجا تنوع و اختلاف معنی «خوب» ظاهر می‌گردد. این مطلب درست است که بعضی از اعمال و رفتار انسانی بدان‌جهت خوبند که بیشتر با زندگی کامل سازگارند و این به واسطهٔ لذتی است که اصل انتخاب طبیعی به این اعمال حافظ و بسط دهندهٔ حیات داده است. پیچیدگی زندگی در عصر جدید استثناهای زیادی به اصل فوق می‌دهد ولی معمولاً لذت عملی است که از نظر زیست‌شناسی مفید است و رنج عملی است که از این نظر مخاطره‌آمیز است.[۸۰] با وجود این، در داخل حدود پهناور این اصل مفاهیمی از خیر یا خوب پیدا می‌شود که با هم اختلاف و تضاد فراوان دارند. کمتر اصل اخلاقی در میان ما مردم مغرب‌زمین می‌توان یافت که در جایی از دنیا به آن به نظر مخالف اخلاق ننگرند. تنها تعدد زوجات نیست بلکه خودکشی و قتل هموطن و حتی قتل پدر و مادر در میان بعضی اقوام عمل اخلاقی عالی محسوب می‌شود.

> زنان رؤسای قبیلهٔ فیجی وظیفهٔ مقدس خود می‌دانند که خود را پس از مرگ شوهرانشان خفه کنند. یکی از این زنان را ویلیام نجات داده بود؛ ولی این زن هنگام شب فرار کرد و شناکنان از رودخانه گذشته پیش قبیلهٔ خود رفت و برای اجرای عمل قربانی خویش، که به خلاف میل خود در یک لحظهٔ ضعف بشری از آن سر باز زده بود، اصرار ورزید. ویلکس گوید که زنی را از این عمل نجات داد ولی این زن همیشه به او دشنام می‌داد و با کینه و بغض شدیدی به وی نگاه می‌کرد.[۸۱] لیوینگستن نقل می‌کند که زنان قبیلهٔ «ماکولولو» در ساحل رودخانهٔ زامبسی از اینکه شنیدند مردان انگلیسی فقط با یک زن می‌توانند ازدواج کنند سخت به حیرت افتادند و گفتند اکتفا به یک زن عمل احترام‌آمیزی نیست. همچنین به گفتهٔ «رید»، «زن در افریقای استوایی پس از ازدواج همیشه مرد را تحت فشار قرار خواهد داد که در صورت توانایی زن دیگری نیز بگیرد و اگر مرد از این کار سر باز زند او را «خسیس و لئیم» خواهد دانست.»[۸۲]

البته این حقایق با عقیده به فطری بودن امور اخلاقی و حُسن و قُبح اشیاء سازگار نیست؛ ولی از طرف دیگر چون غالباً لذت و رنج با حُسن و قُبح همراه است، در عقیدهٔ فطری بودن

۷۹. ج ۱، ۲۲، ۲۶؛ ج ۲، ۳. ۸۰. ج ۱، ۹۸. ۸۱. ج ۱، ۴۶۹. ۸۲. ج ۱، ۳۲۷.

امور اخلاق حقیقتی نهان است؛ برای توضیح آن باید گفت که بسیاری از مفاهیم اخلاقی برای نژاد کسبی است ولی در فرد موروثی می‌باشد.[۸۳] در اینجا اسپنسر اصلی را که همیشه به آن متمایل است ـ یعنی سازش دادن عقیدهٔ اصالت نفع با عقیدهٔ شهود و الهام ـ به کار می‌برد و به رأی موروثی بودن صفات اکتسابی بر می‌گردد.

با اینهمه مسلم است که حس اخلاقی فطری، اگر موجود باشد، امروز با مشکلات مواجه خواهد بود؛ زیرا هرگز مفاهیم اخلاقی به این اندازه مبهم و درهم نبوده است. این امر قابل ملاحظه است که اصولی را که ما در جریان زندگی عملی به کار می‌بریم با آنچه در کتابها و کلیساها تعلیم می‌کنیم، سخت مخالف است. اخلاق رسمی تعلیمی در اروپا و امریکا اخلاق صلح‌طلبی مسیحیت است، ولی اخلاق عملی اصول جنگجویی «توتون»های راهزن است که تقریباً اصل و ریشهٔ تمام دولتهای اروپایی است. عمل دوئل یا مبارزهٔ تن به تن در فرانسهٔ کاتولیک و آلمان پروتستان، حفظ آثار و قوانین «توتون»ها است.[۸۴] علمای اخلاق ما کوشش دارند که از این تضاد و تناقض دفاع کنند و این عمل مانند آن است که یونانیان طرفدار وحدت زوجه و هندیها سعی داشتند تا عمل خدایان خود را که در زمانهای نیمه‌تاریک تخیل شده بود، صحیح و معقول جلوه دهند.[۸۵]

طرفداری از اخلاق مسیحیت یا اخلاق «توتون»ها مربوط به این است که آیا جامعه دارای روش صنعتی است یا جنگی. یک جامعهٔ جنگی صفات و اخلاقی را تمجید و تحسین می‌کند که در جامعهٔ دیگر آن‌را جرم و جنایت می‌شمارند. اقوامی که در نتیجهٔ جنگ به حمله و راهزنی و خیانت عادت کرده‌اند این امور را، مانند اقوام دیگری که در اثر صلح و صنعت به تقوا و عدم تجاوز خو کرده‌اند، صریحاً زشت و ناپسند نمی‌شمارند. جوانمردی و انسانیت در جایی بهتر نمو می‌کند که جنگ کمتر رخ دهد و دوران طولانی صلح و تولید محصول منافع همکاری متقابل را به مردم تلقین کند.[۸۶] در یک جامعهٔ جنگی یک فرد وطنخواه دلیری و توانایی را بالاترین صفات یک مرد می‌داند و اطاعت را برترین فضیلت می‌شناسد و بهترین فضیلت زن را در داشتن کودکان متعدد می‌بیند.[۸۷] قیصر آلمان فکر می‌کرد که خداوند رهبر سپاه آلمان است و پس از تصویب قانون دوئل در مراسم دعا و نماز شرکت می‌جست.[۸۸] بومیان امریکای شمالی «استعمال تیر و تبرزین و نیزه را شریف‌ترین شغل انسان می‌شمردند و به زراعت و صنعت به تحقیر می‌نگریستند... فقط در زمانهای جدید که بهبود حال مردم بیش از پیش به قدرت تولید صنعت وابسته است و این هم مربوط به‌استعدادات عالی ذهنی می‌باشد، مشاغل غیرجنگی و غیرنظامی محترم شمرده می‌شوند.»[۸۹]

جنگ فقط آدمخواری دسته‌جمعی است و دلیلی نیست که آن‌را آدمخواری ندانیم و

۸۳. ج ۱، ۴۷۱. ۸۴. ج ۱، ۳۲۳. ۸۵. ج ۱، ۴۵۸. ۸۶. ج ۱، ۳۹۱ به بعد.
۸۷. مقایسه شود با فلسفهٔ نیچه. ۸۸. ج ۱، ۳۱۸. ۸۹. ج ۱، ۴ - ۴۲۳.

صریحاً زشت و ناپسند نشمریم. «فقط وقتی فکر و احساس عدالت پیشرفت می‌کند که خصومت میان اجتماعات کمتر گردد و همکاریهای متوافق داخلی در میان افراد این اجتماعات افزایش یابد.»[۹۰] این هماهنگی چگونه محقق می‌گردد؟ همچنانکه در سابق دیدیم این امر از آزادی حاصل می‌شود نه از نظم اجباری. اصل آزادی باید چنین باشد: «هر کسی در آنچه می‌خواهد بکند آزاد است، به شرط آنکه به آزادی افراد دیگر صدمه نزند.»[۹۱] این اصلی است که با جنگ مخالف است؛ زیرا جنگ قدرت و نظم اجباری و اطاعت را تحمیل می‌کند؛ این اصل با وضع صنعتی صلح و آرامش مساعد و موافق است، زیرا در چنین وضعی تشویق و ترغیب به حد اعلی می‌رسد و فرصت وصول به موفقیت برای همه یکسان است؛ این اصل با اخلاق مسیحیت موافق است، زیرا هر فردی را مقدس می‌شمارد و او را از تجاوز مصون می‌دارد؛[۹۲] این اصل از حمایت آن قاضی مافوق همه ـ یعنی اصل انتخاب طبیعی ـ برخوردار است، زیرا منابع زمین را به‌طور یکسان به روی همه باز می‌کند و اجازه می‌دهد که هر فردی مطابق استعداد و کار خود پیشرفت کند.

ابتدا، این اصل خشن به نظر می‌رسد و اغلب بر آن اعتراض می‌کنند، زیرا این اشخاص اصل خانوادگی را که به هر کس باید مطابق احتیاج داد نه مطابق کار و استعداد بر جامعه نیز منطبق می‌سازند. اجتماعی که با چنین اصل اداره شود، از میان می‌رود.

> در دوران کودکی تقسیم مایحتاج به عکس نسبت استعداد است. در خانواده باید به آنکه کمتر از همه استحقاق دارد بیشتر داد (اگر استحقاق را از روی ارزش و کار بسنجیم). برعکس پس از بلوغ تقسیم مایحتاج به نسبت مستقیم ارزش و استعداد است و ارزش عبارت است از شایستگی مطابقت با اوضاع زندگی. آنکه شایستهٔ مطابقت با اوضاع و محیط نیست باید عواقب این ناشایستگی را تحمل کند و آنکه شایستهٔ این کار است باید از مزایای آن بهره‌مند شود. این دو قانون برای حفظ و بقای نوع لازم است اگر در میان کودکان مایحتاج به نسبت قدرت تقسیم شود، نوع رو به زوال و نابودی خواهد رفت و اگر در میان سالمندان مایحتاج به نسبت توانایی و استعداد تقسیم نشود، پس از چند نسل نوع و نژاد منقرض خواهد شد... کسانی که می‌خواهند خانواده را به اجتماع و حکومت را به پدر خانواده تشبیه کنند، اشتباه می‌کنند.[۹۳]

در ذهن اسپنسر آزادی با تطور رقابت می‌کند[۹۴] و بالاخره پیروز می‌شود. به عقیدهٔ او هر چه جنگ کمتر شود، نظارت دولت بر فرد نیز کمتر می‌گردد؛[۹۵] و برای صلح پایدار باید کارهای دولت محدود باشد به آنچه جفرسن گفته است؛ یعنی دولت فقط باید نظارت کند تا آزادی افراد از میان نرود. اجرای چنین عدالتی باید بدون مخارج باشد، زیرا اگر بدکاران

۹۰. ج ۱، ۳۷۷. ۹۱. ج ۲، ۴۶. ۹۲. ج ۱، ۲۵۷. ۹۳. ج ۲، ۴، ۲۱۷.
۹۴. «هربرت اسپنسر» تألیف الیت، ص ۸۱. ۹۵. ج ۱، ۱۴۸، ۴۲۰.

فهمیدند که فقر قربانیهای آنان مانع اجرای عدالت نخواهد شد، از کار بد دست بر می‌دارند. تمام این مخارج باید از راه مالیات مستقیم تأمین گردد تا مبادا مالیات غیرمستقیم که نامرئی است، گشادبازی دولت را از انظار پنهان کند.[۹۶] ولی «دولت بجز حفظ عدالت کاری دیگر نمی‌تواند انجام دهد، مگر اینکه بخواهد از عدالت تخطی کند»؛[۹۷] زیرا جز این نخواهد کرد که از افراد پست در برابر تقسیم طبیعی پاداش و استعداد و کیفر و ناشایستگی، که اصلاح و بقای هر جامعه بسته بدان است، دفاع کند.

اصل عدالت مقتضی مالکیت اشتراکی اراضی است، اگر بتوان اراضی را از اصلاحات آن جدا کرد.[۹۸] اسپنسر در کتاب نخستین خود می‌گوید که زمین باید متعلق به همه باشد تا فرصت و موقعیت استفاده از آن برای همه یکسان شود؛ ولی بعدها از این عقیده بر می‌گردد (که سبب نارضایتی سخت هنری جورج می‌شود و او را فیلسوف مردد و دودل می‌خواند)، و استدلال می‌کند که زمین در صورت تعلق به یک خانواده بهتر زراعت می‌شود و بدین‌ترتیب خانواده نتایج زحمت خود را می‌تواند به اعقاب خویش منتقل کند. مالکیت فردی نتیجهٔ مستقیم عدالت است زیرا هر کسی به طور متساوی در حفظ عایدی ذخیرهٔ خود آزاد است. عادلانه بودن ارث امر مسلمی نیست؛ ولی آنچه مسلم است این است که «حق میراث‌گذار همان حق مالکیت است وگرنه مالکیت کامل نخواهد بود.»[۹۹] تجارت باید در میان ملل به همان نحو آزاد باشد که در میان مردم است؛ قانون عدالت فقط قانون قبیله‌ای نیست بلکه اصل خلل‌ناپذیری است در روابط بین ملل. این بود به طور خلاصه حقوق واقعی انسان -یعنی حق زندگی و آزادی و حق جستجوی خوشبختی به طور یکسان برای همه. بجز این حقوق اقتصادی، حقوق سیاسی امور غیرواقعی هستند و چندان اهمیتی ندارند. آنجا که زندگی اقتصادی آزاد نیست تغییر شکل حکومتها بیهوده است؛ و یک حکومت استبدادی که در امور اقتصادی مردم دخالت نمی‌کند بهتر از دموکراسی سوسیالیسم است.

چون رأی دادن فقط وسیلهٔ حفظ حقوق است، این سؤال پیش می‌آید که آیا آرای عمومی بهترین وسیلهٔ حفظ حقوق خواهد بود یا نه. آنچه مشاهده شده است این است که این‌گونه رأیها این غرض را کاملاً تأمین نمی‌کند، تجربه مسلم می‌دارد (گرچه بدون تجربه هم مسلم است) که در آرای عمومی طبقات وسیعتر به زیان طبقات کوچکتر استفاده می‌برند. مسلماً در تشکیلات دولتهای صنعتی که عدالت اجتماعی بهتر مستقر است، دولتها نمایندهٔ اشخاص و افراد نیستند بلکه نمایندهٔ منافع مردم می‌باشند... ممکن است که در اجتماعات صنعتی شاید از راه توسعهٔ تشکیلات تعاونی (البته از روی فرض و نظر نه واقعیت فعلی)، اختلاف طبقاتی میان کارگر و کارفرما از میان برود و تشکیلات تولید محصول چنان گردد که اختلاف منافع طبقات دیگر وجود نداشته باشد و یا به حدی تقلیل یابد که مایهٔ اختلال امور نگردد. ولی بشریت بدانسان که امروز هست، و تا مدتی

۹۶. ج ۲، ۲۰۰. ۹۷. ج ۲، ۲۲۲. ۹۸. ج ۲، ۸۱. ۹۹. ج ۲، ۱۲۰.

هم خواهد بود، تساوی حقوق به معنی حقیقی کلمه را نمی‌تواند دارا باشد.»[۱۰۰]

چون حقوق سیاسی وهمی بیش نیست و آنچه هست حقوق اقتصادی است، زنان در جستجوی حق آزادی اشتباه می‌کنند؛ اسپنسر می‌ترسد که غریزهٔ مادری کمک به ضعفا که در زنان موجود است، حکومت را به شکل پدر خانواده درآورد.[۱۰۱] اینجا در فکر اسپنسر تردید و ابهامی دیده می‌شود؛ او استدلال می‌کند که حقوق سیاسی چندان مهم نیست، ولی با اینهمه می‌گوید که محرومیت زنان از حقوق سیاسی خیلی مهم است. جنگ را محکوم می‌کند و با اینهمه می‌گوید زنان نباید در سیاست دخالت کنند زیرا آنها نمی‌توانند جان خود را در جنگ به خطر بیندازند.[۱۰۲] این استدلال برای کسی که خود در نتیجهٔ رنج و فداکاری مادر به دنیا آمده است شرم‌آور است. او از زنها می‌ترسد، زیرا ممکن است بیش از اندازه نوع‌دوست باشند و با اینهمه مطلب اصلی کتاب او این است که صنعت وصلح نوع‌دوستی را باید به حدی تقویت کنند که خودخواهی را تعدیل کند و از این راه به سوی یک آنارشیسم فلسفی یا نظم خود به خود امور منتهی شود.

مبارزهٔ خودخواهی با «نوع‌دوستی» (اسپنسر این کلمه و تا اندازه‌ای این عقیده را بدون اینکه خود زیاد متوجه شود از کنت گرفته است) از مبارزهٔ شخصی با خانواده و صنف و نژاد خود سرچشمه می‌گیرد. احتمال می‌رود که خودخواهی باقی بماند ولی شاید این امر مطبوع باشد. اگر هر کسی به منافع دیگران بیشتر از نفع خود بیندیشد، هرج و مرج ناشی از تعارف و تسلیم به وجود خواهد آمد؛ و شاید «جستجوی سعادت شخصی در حدود اوضاع و احوال اجتماعی، بهترین راه وصول به سعادت کلی باشد.»[۱۰۳] آنچه انتظار می‌رود توسعهٔ زیاد عواطف و احساسات و غرایز نوع‌دوستی است. حتی در حال حاضر فداکاریهای پدری و مادری به خوشی استقبال می‌شود؛ «آرزویی که مردم بی‌فرزند به داشتن فرزند اظهار می‌کنند و برگزیدن کودکان به فرزندی که گاهگاه مشاهده می‌شود نشان می‌دهد که چگونه ارضای تمایلات خودخواهی برای اعمال نوع‌دوستی ضرور و مفید است.»[۱۰۴] شدت وطن‌دوستی خود دلیل دیگری است بر ترجیح منافع عمومی بر منافع شخصی. در هر نسلی از اجتماع احساسات همکاری و تعاون قویتر می‌گردد.[۱۰۵] «انضباط اجتماعی دایمی، طبیعت مردم را به چنان قالبی در خواهد آورد که عواطف لذت‌بخش به خودی خود در راه منافع عمومی به کار خواهد افتاد.»[۱۰۶] حس تکلیف که انعکاس دورانهای اجبار اجتماعی است، از میان خواهد رفت؛ اعمال نوع‌دوستی از راه استعمال آن به نفع اجتماعی غریزی خواهد شد و مانند هر عمل غریزی دیگر، بدون اجبار و با مسرت و شادی اجرا خواهد گردید. تطور طبیعی اجتماع بشری ما را همواره به حکومت کامل نزدیکتر می‌کند.

۱۰۰. ج ۲، ۳ – ۱۹۲. ۱۰۱. ج ۲، ۷ – ۱۹۶. ۱۰۲. ج ۲، ۱۶۶. ۱۰۳. ج ۱، ۱۹۰ و ۱۹۶.
۱۰۴. ج ۱، ۳ – ۲۴۲. ۱۰۵. ج ۱، ۴۶۶. ۱۰۶. ج ۱، ۲۵۰.

۸. انتقاد

خوانندهٔ باهوش در طی این تحلیل مختصر، اشکالاتی را که در دلایل و براهین اسپنسر هست متوجه شده است؛[۱۰۷] و فقط با به خاطر آوردن مطالب پراکنده می‌تواند نقاط ضعف و نقص آن‌را بیابد. انتقاد منفی همیشه نامطبوع است مخصوصاً دربارهٔ کارهای بزرگ؛ ولی این از وظایف ما است که بدانیم زمان و سرنوشت بر سر فلسفهٔ ترکیبی اسپنسر چه آورده است.

الف. اصول اولیه

بدون تردید نخستین مانع مسئله «نشناختن» است. ما باید از ته دل حدود احتمالی علم بشری را بشناسیم. ما که در دریای بیکران وجود موجی زودگذر بیش نیستیم نمی‌توانیم به اعماق آن برسیم ولی نباید این موضوع را اصل مسلم خلل‌ناپذیر بدانیم زیرا این ادعا که بعض امور نشناختنی هستند، به نظر دقیق، تا اندازه‌ای متضمن شناخت آن امور است. در حقیقت هر چه اسپنسر در مجلدات ده‌گانهٔ کتاب خود جلوتر می‌رود «شناخت شگفت‌انگیزی از نشناختنی»[۱۰۸] نشان می‌دهد. چنانکه هگل می‌گوید، محدود کردن عقل از راه استدلال مثل آن است که کسی بخواهد در بیرون از آب شناوری کند. چقدر این منطق‌بافی دربارهٔ نشناختنی امروز به نظر ما بعید می‌آید و چقدر شبیه ایام سوفسطاییان است که زندگی عبارت از جدل و مشاجره بود! به همین علت عقیده به یک ماشین بی‌راهبر مانند عقیده به علت اولیٰ نامفهوم است و مخصوصاً اگر مقصود از علت اولی مجموع علل و قوای عالم باشد. اسپنسر که در عصر ماشین می‌زیست، تسلط ماشین را امری مسلم می‌دانست؛ همچنانکه داروین، در قرن رقابتهای فردی بیرحمانه فقط مبارزه برای زندگی را در نظر داشت.

دربارهٔ این تعریف مغشوش مضطرب «تطور» چه باید گفت؟ آیا چیزی را توضیح می‌دهد؟ «گفتن اینکه ابتدا امری بسیط وجود داشت و بعد مرکبات از آن تحول یافتند، و نظایر آن، چیزی از طبیعت روشن نمی‌کند.»[۱۰۹] برگسون می‌گوید: اسپنسر به‌هم می‌بافد ولی شرح و توضیح نمی‌دهد.[۱۱۰] مسلماً انتقادکنندگان از تعریفی که اسپنسر کرده است

۱۰۷. این تحلیل البته ناقص است، به علت «ضیق مجال» (مؤلف خود به این عذر خیلی می‌خندد ولی چاره‌ای از گفتن آن ندارد) از بحث دربارهٔ «تربیت»، «مقالات» و قسمت مهمی از «جامعه‌شناسی» صرف‌نظر شد. درس «تربیت» خوب تعلیم شده است و امروز اظهارات پیروزمندانهٔ اسپنسر در خصوص ادعاهای علم برضد ادبیات و هنر فقط بعضی اصلاحات لازم دارد. بهترین مقالات اسپنسر آنهایی است که دربارهٔ سبک، خنده، و موسیقی نوشته است. جورج الیت در کتاب «هربرت اسپنسر» عقاید او را خیلی خوب بیان کرده است.

۱۰۸. براون در کتاب «کانت و اسپنسر»، ص ۲۵۳.

۱۰۹. ریچی در کتاب «داروین و هگل»، ص ۶۰.

۱۱۰. «تحول خلاّق»، ص ٦٤.

خشمگین هستند. انشای انگلیسی پُر از اصطلاحات لاتین از کسی که مخالف تدریس لاتین است و شیوهٔ خوب را در انشایی می‌داند که برای فهم آن حداقل کوشش لازم باشد شگفت‌آور است؛ با اینهمه باید تا اندازه‌ای به اسپنسر حق داد. شکی نیست که او می‌خواهد وضوح و روشنی عبارات را فدای ایجاز کند یعنی ماجرای وجود و حیات را در یک عبارت کوتاه بیان نماید. ولی باید گفت که او به این تعریف خیلی علاقه‌مند است و آن‌را همواره در دهان می‌گرداند و می‌جود. نقطهٔ ضعف تعریف در ناپایداری مفروض شیءِ متشابه‌الاجزاء است. آیا یک کل مرکب از اجزای متخالف است؟ شیء متخالف‌الاجزاء به علت تعقید زیاد احتمالاً از شیءِ متشابه‌الاجزاء ناپایدارتر است. در مردم‌شناسی و علم سیاست مسلم شده است که تباین و تخالف اجزا موجب ناپایداری می‌شود و اختلاط و مَزج گروههای مهاجر به صورت یک واحد قومی، جامعه را قویتر می‌سازد. به عقیدهٔ تارد تمدن از افزایش تشابه میان اعضای یک گروه حاصل می‌شود؛ این تشابه نتیجهٔ تقلید متقابل افراد است که در طی نسلها صورت گرفته است، در اینجا تطور به شکل حرکت و پیشرفت به سوی تشابه درآمده است. معماری گوتیک مسلماً از معماری یونانی پیچیده‌تر است ولی لازم نیست که آن‌را در تطور هنری مرحلهٔ عالیتری بدانیم. اسپنسر در اظهار این عقیده که هر چه از حیث زمان مقدمتر است از نظر ساختمان ساده‌تر می‌باشد، عجله کرده است و از ترکیب و تعقید پروتوپلاسم و هوش بشر ابتدایی غفلت ورزیده است.[۱۱۱] بالاخره، تعریفی که از تطور کرده است، از اصلی که امروز به طور جدانشدنی با عقیدهٔ تطور همراه است خالی است و آن اصل انتخاب طبیعی می‌باشد. شاید (گر چه این هم ممکن است ناقص باشد) اگر تاریخ را مبارزهٔ برای حیات و بقای اصلح (یعنی موجودات زندهٔ اصلح و اجتماعات و اخلاق و زبانها و عقاید و فلسفه های اصلح) بدانیم واضحتر و روشنتر از عباراتی نظیر اتصال و انفصال و تشابه و تنوع و تجمع و پراکندگی و غیر آن می‌گردد.

اسپنسر می‌گوید: «من به علت سیر زیاد در مجردات، انسان مادی را نیک مشاهده کرده‌ام.»[۱۱۲] این اعتراف صادقانهٔ خطرناکی است. روش اسپنسر بیشتر بر اصول قیاس و حرکت از کلیات بوده است و با هدف بیکن و روش علمی فعلی خیلی اختلاف دارد. منشی او می‌گوید: «وی در استدلالات قیاسی و استقرایی برای اثبات هرگونه قضیهٔ قابل تصور دارای قدرت بی‌پایانی بود.»[۱۱۳] و شاید استدلال قیاسی را بر استدلالات دیگر ترجیح می‌داد. اسپنسر کار را مانند یک عالم از مشاهده آغاز می‌کند؛ مانند یک عالم فرضیات درست می‌کند؛ ولی بعد برخلاف یک عالم نه به تجربه می‌پردازد و نه مشاهداتش بیطرفانه است، بلکه موادی را که به نفع نظریهٔ اوست بر می‌گزیند و جمع می‌کند. هیچگاه به «شواهد منفی» توجه نمی‌نماید. برخلاف داروین که اگر موادی برخلاف نظریهٔ خود می‌یافت فوراً

۱۱۱. رجوع شود به کتاب بوئس به نام «عقل بشر نخستین». ۱۱۲. «شرح حال»، ج ۲، ۴۶۱.
۱۱۳. رویس، ص ۱۹۴.

یادداشت می‌کرد زیرا می‌دانست که این‌گونه مواد زودتر از مواد موافق نظریه‌اش از یاد می‌روند!

ب. زیست‌شناسی و روانشناسی

اسپنسر در پاورقی مقالهٔ «پیشرفت» صادقانه اعتراف می‌کند که عقیدهٔ تطور او بر نظریهٔ لامارک ـ یعنی قابل انتقال بودن صفات کسبی ـ استوار است و پیش‌گویی نظریهٔ داروین، که بر اساس انتخاب طبیعی است، نمی‌باشد. او بیشتر فیلسوف عقاید لامارک است نه عقاید داروین. وقتی که کتاب «اصول انواع» منتشر گردید، او چهل سال داشت و عقاید شخص در چهل سالگی راسخ می‌شود و تغییر بر نمی‌دارد.

اگر اشکالات کوچک را کنار بگذاریم ـ مانند عقیدهٔ او مبنی بر نقصان تولید نسل به نسبت تکامل و پیشرفت، که این عقیده با افزایش جمعیت اروپای مترقی نسبت به جمعیت قبایل وحشی سازگار نیست ـ نقص عمدهٔ نظریهٔ زیست‌شناسی او در ارتباط آن با عقاید لامارک و پیدا نکردن مفهوم حرکتی حیات می‌باشد. وقتی‌که اعتراف می‌کند که حیات را «نمی‌توان با اصطلاحات فیزیکو-شیمی توضیح داد»[۱۱۴] «بر نظریهٔ تطور خود و تعریفی که از حیات کرده است و بر اتصال فلسفهٔ ترکیبی ضربتی سخت وارد می‌آورد.»[۱۱۵] سر حیات را در قدرت ذهن به وفق دادن روابط درونی با روابط بیرونی بهتر می‌توان یافت تا در توافق تقریباً انفعالی موجود زنده با محیط. با مقدماتی که اسپنسر طرح می‌کند تطابق کامل عبارت از مرگ است.

در روانشناسی غالباً به طرح صور و قالبهای نو می‌پردازد تا به مشاهدات نو. آنچه سابقاً معلوم بوده دوباره در قالب اصطلاحات وحشی مغلق ریخته شده است و به جای آنکه به روشن ساختن مطلب یاری کند، آن‌را مبهمتر می‌سازد. خواننده به‌قدری از اصول‌بافی و ارجاع امور نفسانی به ساختمان اعصاب خسته می‌شود که از یاد می‌برد که در این کتاب از بیان حقیقت ذهن و وجدان غفلت شده است. درست است که اسپنسر برای پر کردن این شکاف می‌خواهد ثابت کند که ذهن عبارت است از متمّم تبعی سلسلهٔ اعصابی که به طور ماشینی از صورت سحابی نخستین تحول یافته است؛ ولی نمی‌گوید که چرا این متمّم تبعی در ماشین عصبی صورت گرفته است و در حقیقت نقطهٔ اصلی روانشناسی هم در اینجاست.

ج. جامعه‌شناسی و اخلاق

با اینکه جامعه‌شناسی او بسیار عالی است، در این دو هزار صفحه جای ایراد و اعتراض فراوان است. در طی این دو هزار صفحه اسپنسر به عادت معمول خود همواره تأکید می‌کند که تطور و پیشرفت با هم مرادف و مساویند؛ با آنکه تطور حشرات و باکتریها ممکن است

۱۱۴. «زیست‌شناسی»، ج ۱، ص ۱۲۰. ۱۱۵. جی. ای. تامسن، «هربرت اسپنسر»، ص ۱۰۹.

در مبارزه‌ای که دائماً با بشر می‌کنند، به پیروزی قطعی آنها منجر شود. این‌هم مسلم نیست که دولت صنعتی صلحجوتر و اخلاقی‌تر از دولت فئودال نظامی (که از حیث زمان بر دولت صنعتی مقدم است) باشد. جنگهای بنیان کن وقتی در آتن رخ داد که مدتها پیش ارباب فئودال به طبقهٔ متوسط بازرگانان تسلیم شده بودند؛ «ممالک اروپای جدید بدون توجه به اینکه کشورشان صنعتی است یا نظامی، با کمال میل به جنگ تن در می‌دهند. یک مملکت استعمارطلب صنعتی به همان اندازهٔ دولت توسعه‌طلب می‌تواند نظامی و جنگی باشد. نظامی‌ترین و جنگی‌ترین دول جدید یکی از دو دولتی است که از لحاظ صنعت در رأس دول دیگر عالم قرار دارند. علاوه بر این در آلمان نظارت دولت بر قسمتی از امور حمل و نقل و تجارت به جای آنکه مانع پیشرفت صنعت شود، به سرعت ترقی آن کمک کرده است. سوسیالیسم مسلماً ناشی از پیشرفت صنعت است نه جنگ‌طلبی؛ اسپنسر در زمانی زندگی می‌کرد که انزوای نسبی انگلستان آن‌را در اروپا صلحجو قلمداد کرده بود و تفوق صنعتی و تجارتی آن، دولت را طرفدار و معتقد اصل آزادی تجارت ساخته بود. اگر اسپنسر زنده می‌ماند از ملاحظهٔ اینکه چگونه نظریهٔ آزادی تجارت با از دست دادن تفوق صنعتی و بازرگانی از میان می‌رود، به حیرت می‌افتاد و می‌دید که چگونه صلح‌طلبی انگلستان پس از اشغال بلژیک از طرف آلمان از میان می‌رود و سیاست انزواطلبی به جنگجویی مبدل می‌شود. مسلماً اسپنسر در مزایای صنعتی شدن مملکت مبالغه کرده است و از استثمار بیرحمانهٔ کارگران در انگلستان صنعتی غافل بوده است؛ این استثمار تا موقعی دوام داشت که دولت برای کاستن آن دست به اقدام و مداخله زد؛ آنچه را او می‌توانست ببیند این بود که «در نیمهٔ قرن ما و مخصوصاً در انگلستان»، «آزادی فردی بیشتر از آن است که تاکنون بوده است.»[۱۱۶] جای شگفتی نیست که نیچه از صنعتی شدن مملکت نفرت دارد و در مزایای زندگی نظامی و جنگی، به نوبهٔ خود، مبالغه می‌کند.[۱۱۷]

اگر منطق اسپنسر از احساساتش قویتر بود تشبیه جامعه به موجود زنده او را به سوسیالیسم رهبری می‌کرد، زیرا سوسیالیسم دولتی خیلی بیشتر از یک دولت بی‌مداخله در امور اقتصادی از اصل تجمع و تنوع پیروی می‌کند. اگر اسپنسر با میزان عقاید خود می‌سنجید می‌بایستی آلمان صنعتی‌را از حیث تطور و تحول در رأس ملل عالم قرار دهد. برای حل این مسئله استدلال می‌کرد که تنوع مستلزم آزادی اجزا است و برای چنین آزادی دولتی لازم است که مداخلاتش در امور اقتصادی به حداقل تنزل یابد؛ ولی این ملاحظه با آنچه خود او از «تنوع متصل‌الاجزاء» گفته است منافات دارد. در جسم انسانی اعضاء در نتیجهٔ

۱۱۶. «جامعه‌شناسی»، ج ۳، ۶۰۷. مقایسه شود با «تحقیق جامعه‌شناسی»، ص ۳۳۵: «به دلیل آنکه ترقی مزدها معمولاً موجب افراط در مخارج و مشروبخواری می‌شود.»

۱۱۷. مقایسه شود با «حکمت مسرت بخش»، قسمت ٤.

تجمع و تحول آزادی کمتری دارند. اسپنسر در پاسخ می‌گوید که در جامعه وجدان و شعور در افراد و اعضای آن است در صورتی که وجدان و شعور فرد در یک محل مستقر می‌باشد. ولی شعور اجتماعی ـ یعنی شعور به منافع و پیشرفت گروه ـ به اندازهٔ تمرکز شعور فردی، در اجتماع متمرکز است؛ در میان ما کمتر کسی «احساسی از دولت» دارد. اسپنسر می‌خواهد، ما را از دولت سوسیالیسم نظامی رهایی بخشد، ولی این امر فقط با فدا کردن قدرت و استحکام منطق او ممکن است.

اینهمه، نتیجهٔ مبالغهٔ او در اصالت فرد است. باید به خاطر آوریم که اسپنسر در فاصلهٔ دو عصر زندگی می‌کرد: عصری که عقیدهٔ عدم مداخلهٔ دولت تحت نفوذ ادم اسمیث حکمفرما بود؛ و عصر اواخر عمر اسپنسر که انگلستان با نظارت اجتماعی سعی داشت افراط شیوهٔ صنعتی را تقلیل بخشد. وی از استدلال بر ضد مداخلهٔ دولت خسته نمی‌شد؛ بر تعلیم و تربیت به خرج دولت اعتراض داشت و همچنین اعتراض می‌کرد که چرا باید دولت مردم را در برابر صرافان حمایت کند؛[۱۱۸] حتی وقتی استدلال می‌کرد که دولت در جنگ نیز نباید مداخله کند و افراد خود باید به جنگ بروند.[۱۱۹] به قول «ولز» وی آرزو داشت که «تنبلی و بی‌قیدی افراد را به منصب سیاست ملی ارتقا دهد.» نسخهٔ خطی کتابهای خود را خود به مطبعه می‌برد و به پستی که از طرف دولت اداره می‌شد، اعتماد نداشت.[۱۲۰] مردی که شدیداً به اصالت خود معتقد بود و سخت مایل بود که تنها زندگی کند و هر عمل قانونگذاری را حمله‌ای بر آزادی شخصی خود می‌دانست نمی‌توانست استدلال بنجمین کید را بفهمد. کید استدلال می‌کرد که چون اصل انتخاب طبیعی در رقابتهای طبقاتی و بین‌المللی بیشتر تأثیر می‌کند و اثر آن در افراد کمتر است لازم است اصل خانوادگی را (یعنی لزوم تقویت اقویا ضعفا را) به طور وسیعی برای حفظ وحدت و قدرت گروه به کار برد. چرا دولت از مردم در برابر زور جسمانی (غیراجتماعی) حمایت کند ولی در برابر زور اقتصادی (غیراجتماعی) ساکت بنشیند؟ اسپنسر از این نکته غافل بود. او تشبیه حکومت و مردم را به پدر و فرزندان تشبیهی بی‌معنی و کودکانه می‌دانست؛ ولی تشبیه مداخلهٔ حکومت در امر افراد به کمک برادرانه حقیقی‌تر و مناسبتر است، او در سیاست بیشتر از زیست‌شناسی عقاید داروین را در نظر می‌گرفت.

حال دیگر انتقاد بس است. دوباره نظری به شخص او بیندازیم و عظمت آثار او را در منظر صاف و روشنی ببینیم.

۱۱۸. «شرح حال»، ج ۲، ۵.   ۱۱۹. ج ۱، ۲۳۹.   ۱۲۰. به نقل از کالیر در کتاب رویس، ص ۲۲۱.

۹. پایان

کتاب «اصول اولیه» اسپنسر را ناگهان بزرگترین فیلسوف عصر خود ساخت. فی الفور تقریباً به تمام زبانهای اروپایی ترجمه شد؛ حتی به روسی نیز ترجمه گردید و در روسیه کتاب را ممنوع ساختند. ولی بالاخره پیروزی با آن شد، او را شارح و مفسر فلسفی عصر خود دانستند و نه تنها بر فکر اروپا تأثیر کرد، بلکه در نهضت هنری و ادبی رئالیسم نیز مؤثر واقع گردید. در ۱۸۶۹ اسپنسر از اینکه کتاب «اصول اولیه» در دانشگاه آکسفرد به عنوان کتاب درسی تدریس می‌شود متعجب شد؛ ولی آنچه بیشتر مایهٔ تعجب بود این بود که پس از ۱۸۷۰ کتابهای او چنان عایداتی به وی رسانید که او را از جهت مالی آسوده ساخت.[۱۲۱] در بعضی مواقع هواخواهان او هدایای کلانی به وی عرضه داشتند ولی او در هر بار رد کرد. هنگامی که آلکساندر دوّم، تزار روسیه، به لندن آمد از لرد داربی درخواست کرد که با علمای درجهٔ اول انگلیس ملاقات کند. داربی اسپنسر و هاکسلی و تیندل و دیگران را دعوت کرد، همه قبول کردند ولی اسپنسر نرفت. تنها با چند دوست معدود خود رفت و آمد داشت و می‌گفت: «هیچکس علوّ مقام نوشته های خود را ندارد. بهترین نتیجهٔ فعالیتهای ذهنی در کتاب مندرج است ولی نقایص و عیوبی که مؤلف در زندگی روزانهٔ خود بدانها دچار است، در کتاب دیده نمی‌شود.»[۱۲۲] هر گاه عده‌ای به زیارت او می‌رفتند، پنبه در گوش می‌کرد و به سکوت و آرامی به سخنان آنان گوش می‌داد.

مایهٔ شگفتی است که شهرت او به همان سرعت که فرا رسیده بود از میان رفت. او پس از زوال شهرتش زنده ماند و در سالهای آخر عمر خود با کمال حیرت دید که نوشته های او نمی‌تواند با نهضت تقنینیهٔ پدرانهٔ انگلیس مقاومت کند. او وجههٔ خود را تقریباً در میان تمام طبقات از دست داد. علمای متخصص که اسپنسر در میدان تخصص آنها مداخله کرده بود خشمگین بودند و بیش از آنچه ستایشش کنند سرزنشش می‌کردند؛ خدماتش را فراموش می‌کردند و به جستجوی اشتباهاتش می‌پرداختند. کشیشانِ تمام فِرَق در لعن و تکفیر او متفق بودند. کارگران که نفرت او را از جنگ دوست می‌داشتند، وقتی‌که عقیدهٔ او را راجع به سوسیالیسم و اتحادیه‌های کارگری دانستند خشمگین شدند و محافظه کاران که از عقاید او دربارهٔ سوسیالیسم خوشحال بودند به جهت پیروی از عقاید لاادریه از او برگشتند. با آرامش اندوهباری می‌گفت: «من از هر محافظه کاری محافظه کارتر و از هر تندروی تندروتر هستم.»[۱۲۳] سخت به عقاید خود پابند بود و به هیچ‌وجه بر خلاف آن سخن نمی‌گفت، به همین جهت هنگامی که آزادانه رأی خود را در هر موضوعی بیان می‌کرد طبقات مختلف را از خود می‌رنجاند. نسبت به کارگران دلسوزی می‌کرد و آنان را قربانی منافع کارفرمایان

۱۲۱. «شرح حال»، ج ۲، ص ۲۴۲. ۱۲۲. «شرح حال»، ج ۱، ۴۲۳. ۱۲۳. ج ۲، ۴۳۱.

می‌دانست ولی بعد می‌گفت که اگر کارگران پیروز شوند به همان اندازه سخت و بیرحم خواهند شد. به زنان رقت می‌آورد که اسیر دست مردانند ولی بعد می‌گفت تا آنجا که کار دست زنان است مردان اسیر دست آنها خواهند بود. در ایام پیری تنها و بی‌کس بود.

هر چه پیرتر می‌شد مخالفتش کمتر و عقایدش معتدلتر می‌گردید. همیشه به پادشاه انگلیس که فقط صورت تشریفاتی بیش نیست می‌خندید ولی بعدها می‌گفت که گرفتن شاه از دست مردم به همان اندازه نامعقول است که گرفتن عروسک از دست کودک.[۱۲۴] او حس می‌کرد که اگر عقاید و سنن کهن تأثیر نیک و مسرت‌بخشی دارند، از میان بردن آنها نارواست.[۱۲۵] شروع به تحقیق این مطلب کرد که نهضتهای سیاسی و عقاید دینی بر طبق احتیاجات و رغبات به وجود آمده‌اند و از حملات عقل مصونند. از اینکه می‌دید دنیا بدون اعتنا به عقاید و کتابهای ضخیم او به راه خود ادامه می‌دهد، خود را تسلی می‌داد. هنگامی که ایام کار و جوش و خروش خود را به یاد می‌آورد خود را دیوانه می‌پنداشت که چرا در پی شهرت معنوی رفته و از لذات زندگی خود را محروم کرده است.[۱۲۶] هنگامی که به سال ۱۹۰۳ از جهان رفت، تمام کار و زحمت خود را بیهوده و باطل دانست.[۱۲۷]

البته ما اکنون می‌دانیم که چنین نیست. زوال شهرت او نتیجهٔ عکس‌العمل نفوذ افکار هگل در انگلستان بر ضد فلسفهٔ تحققی بود؛ پس از آنکه آزادیخواهی دوباره رونق گرفت، اسپنسر مقام خود را به عنوان بزرگترین فیلسوف عصر به دست آورد. او فلسفه را از نو با حقایق و اشیا تماس داد و به آن چنان واقعیتی بخشید که فلسفهٔ آلمان در کنار آن رنگ خود را باخت و تجرید محض محسوب شد. او چنان عصر خود را خلاصه کرد که هیچکس بجز دانته نکرده بود و استادانه چنان توافق پهناوری به علم بخشید که هر انتقادی در برابر عمل عظیم او خجل و شرمسار است. ما در قلهٔ آن چیزی قرار گرفته‌ایم که مبارزات و کوششهای او برای ما تهیه کرده است؛ اکنون ما بالاتر از او به نظر می‌رسیم زیرا او ما را بر دوش خود بلند کرده است؛ روزی که نیش مخالفتهای او فراموش شود، درباره‌اش بهتر حکم خواهیم کرد.

۱۲۴. الیت، ص ٦٦. ۱۲۵. «شرح حال»، ج ۲، ٥٤٧. ۱۲٦. ج ۲، ٥٣٤.
۱۲۷. تامسن، ص ۵۱.



فصل نهم
فردریش نیچه

۱. منبع عقاید و افکار نیچه

نیچه (از لحاظ فکر) فرزند داروین و برادر بیسمارک بود.

اگر پیروان عقیدهٔ تطور را در انگلستان و ملیون متعصب را در آلمان طعنه می‌زند باکی نیست؛ عادت او بود که کسانی را که در او بیشتر تأثیر و نفوذ کرده‌اند طعنه زند و متهم سازد. این راهی بود که برای ادای دیون خود، بدون توجه، انتخاب کرده بود.

فلسفهٔ اخلاقی اسپنسر نتیجهٔ طبیعی نظریهٔ تطور نبود. اگر زندگی مبارزه‌ای است که حاصل آن بقای اصلح است، توانایی فضیلت و ناتوانی یگانه رذیلت و نقص محسوب می‌شود؛ خوب آن است که می‌ماند و پیروز می‌گردد و بد آن است که از میان می‌رود و شکست می‌خورد. فقط ترس و سستی پیروان داروین در اواسط سلطنت ویکتوریا در انگلستان، و وقار پیروان فلسفهٔ تحققی در فرانسه و سوسیالیست‌ها در آلمان می‌توانست ضرورت و قطعیت این نتیجه را مکتوم بدارد. این اشخاص جسارت انکار مبانی کلامی مسیحیت را داشتند ولی جرئت نمی‌کردند نتایج اخلاقی آن را که عبارت از نرم‌خویی و مهربانی و نوع‌دوستی است کنار بگذارند. آنها از مذهب کاتولیک یا لوتر یا انگلیکان دست کشیدند ولی جسارت خروج از دین مسیح را نداشتند.

این است استدلال نیچه.

> میل نهانی آزادفکران فرانسه از ولتر تا اوگوست کنت وصول به کمال مطلوب مسیحیت نبود، بلکه این بود که به اندازهٔ امکان از آن‌هم پا فراتر نهند. کنت که اصل «زندگی برای دیگران» را تبلیغ می‌کرد، در مسیحیت کاسهٔ گرمتر از آش بود. شوپنهاور در آلمان و جان استوارت میل در انگلستان، نظریهٔ عواطف و شفقت و مفید بودن برای دیگران را اصل عمل قرار دادند. فرق مختلف سوسیالیسم همه بدون توجه بر روی این اصل مشترک استوار هستند.[1]

۱. نقل قول از فاگه در کتاب «درحال مطالعهٔ نیچه». چاپ نیویورک، ۱۹۱۸؛ ص ۷۱.

داروین کار نویسندگان دایرةالمعارف را تکمیل کرد؛ آنها پایه های کلامی اخلاق نو را سست و متزلزل ساختند ولی به خود اخلاق دست نزدند و معجزه‌آسا در هوا معلق نگاه داشتند. لازم بود بادی خفیف از جانب زیست‌شناسی نو بوزد تا به این دورویی و تظاهر نیز خاتمه دهد. فقط روشنفکران می‌توانستند آنچه را که در هر زمانی عمیقترین عقول دریافته اند بفهمند؛ یعنی در این پیکاری که نامش زندگی است آنچه لازم است توانایی است نه نیکی، غرور است نه تواضع، تدبیر است نه نوع‌دوستی. برابری و دموکراسی مخالف اصل انتخاب طبیعی است؛ و هدف تطور نوابغند نه توده‌ها، و آنچه اختلافات را فیصل می‌دهد و سرنوشتها را تعیین می‌کند، قدرت است نه عدالت. فریدریش نیچه چنین می اندیشید.

حال اگر این مطالب درست باشد، بالاتر و برجسته‌تر از بیسمارک کسی نیست. او مردی بود که واقعیات زندگی را درک می‌کرد و بی‌پروا می‌گفت که: «در میان ملتها نوع‌دوستی معنی ندارد» و «مسائل جدید با رأی و خطابه حل نمی‌شود بلکه با خون و پولاد فیصله می‌پذیرد.» او توفان بنیان کنی بود که اوهام و احلام و رؤیای دموکراسی را از روی اروپا بزدود. در چند ماه اتریش افتان و نالان را وادار کرد که به سلطهٔ او گردن نهد. در چند ماه کوتاه دیگر فرانسه را که از افسانهٔ فتوحات ناپلئون سرمست بود به خاک ذلت و حقارت نشانید. در طی چند ماه دیگر این دولتهای کوچک و امیرنشینهای آلمان را درهم ریخت و از آن دولت نیرومندی تشکیل داد که مصداق حقیقی الحکم «لمن غلب» بود. پیشرفت نظامی و صنعتی آلمان نو، یک منادی لازم داشت و فیلسوفی می‌بایست تا لزوم و حقانیت جنگ را ثابت سازد. این کار از دست مسیحیت ساخته نبود ولی عقاید داروین این منظور را تأمین کرد؛ اندکی جرئت لازم بود تا این کار انجام گیرد.

نیچه این جرئت را داشت و منادی و مبلغ این فلسفه گردید.

۲. جوانی او

با اینهمه پدر او کشیش بود، اجداد پدری و مادری او نیز تا چند پشت کشیش بودند، خود او نیز تا پایان عمر واعظ و مبلغ ماند. برای آن به مسیحیت حمله می‌کرد که ریشهٔ اخلاق و رفتار او در مسیحیت بود. فلسفهٔ او می‌خواست با مخالفت شدید این میل وافر به مهربانی و ملایمت و آشتی را، که در سرنوشت او بود، اصلاح و تعدیل کند؛ مگر این بالاترین دشنام و ناسزا نیست که مردم خوب جنووا به او «مقدس و ولی»* خطاب کنند؟ مادر او مانند ایمانوئل کانت زنی سخت پارسا و پابند به تمام اصول و آداب دینی بود، فقط یک فرق در میان بود و آن اینکه نیچه به رغم حملات سخت خویش به پارسایی و تقوا و تدین، تا آخر عمر پارسا و

* IL Santo

متدین ماند و مانند مجسمه‌ای خجول و کم‌رو بود. این پارسای سرسخت چقدر مایل بود که یک جنایتکار شود!

در ۱۵ اکتبر ۱۸۴٤ در شهر روکن واقع در پروس متولد شد. این روز مصادف با روز تولد فردریک ویلهلم چهارم پادشاه وقت پروس بود. پدر او که معلم چند تن از اعضای خاندان سلطنت بود، به ذوق وطنخواهی از این تصادف خوشحال گردید و نام کوچک پادشاه را به فرزند خود نهاد. «این تصادف به هر حال به نفع من بود؛ در سرتاسر ایام کودکی روز تولد من با جشن عمومی همراه بود.»[۲]

مرگ زودرس پدر، او را در آغوش زنان مقدس خانواده انداخت و این امر موجب شد که با نرمی و حساسیت زنانه بار آید. از کودکان شریر همسایه که لانهٔ مرغان را خراب می‌کردند و باغچه‌ها را ضایع می‌ساختند و مشق سربازی می‌نمودند و دروغ می‌گفتند متنفر بود. همدرسان او به وی «کشیش کوچک» خطاب می‌کردند و یکی از آنان وی را «عیسی در محراب» نامید. لذت او در این بود که در گوشه‌ای بنشیند و انجیل بخواند و گاهی آن‌را چنان با رقت و احساس بر دیگران می‌خواند که اشک از دیدگانشان می‌آورد. ولی در پشت این پرده، غرور شدید و میل فراوان به تحمل آلام جسمانی نهان بود. هنگامی که همدرسانش در داستان موسیوس سکه‌وولا* تردید کردند، یک بسته کبریت را در کف دست روشن کرد و چندان نگهداشت که همه بسوخت.[۳] این یک حادثه مثالی و نمونه‌ای بود: در تمام عمر در جستجوی وسایل روحی و جسمی بود تا خود را چنان سخت و نیرومند سازد که به کمال مردی برسد. «آنچه نیستم برای من خدا و فضیلت است.»[۴]

در هیجده‌سالگی ایمان خود را به خدای نیاکانش از دست داد و بقیهٔ عمر را در جستجوی خدای نوی به‌سر برد؛ به عقیدهٔ خود این خدا را در «انسان برتر»* یافته است.

۲. «مرد را ببین»، ترجمهٔ انگلیسی، چاپ لیوی، ص ۱۵.

* جوان رومی که در جنگ با اتروسکها (۵۰۷ پیش از میلاد مسیح) از خود دلیری نشان داد و به کفارهٔ قتلی که کرده بود، دست خود را پیش شاه در آتش فروزان فرو برد.

۳. منکن، «فلسفهٔ فریدریش نیچه»، چاپ بوستن، ۱۹۱۳، ص ۱۰.

٤. «چنین گفت زرتشت»، ص ۱۲۹. این کتاب را بعد از این به علامت «Z.» ذکر خواهیم نمود و کتابهای ذیل را با حروف اوّل ترجمه‌های انگلیسی یاد خواهیم کرد: «ظهور تراژدی». (B.T.، ۱۸۷۲)؛ «ملاحظات نابهنگام» (T.O.S.، ۷٦ – ۱۸۷۳)؛ «انسانی، خیلی انسانی» (H.A.H، ۸۰ – ۱۸۷٦)؛ «سپیده‌دم» (D.D، ۱۸۸۱)؛ «حکمت مسرت‌بخش» (J.W.، ۱۸۸۲)؛ «در آن سوی خیر و شر» (B.G.E، ۱۸۸٦)؛ «نسب‌نامهٔ اخلاق» (G.M.، ۱۸۸۷)؛ «وضع واگنر» (C.W.، ۱۸۸۸)؛ «فجر بتها» (T.I.، ۱۸۸۸)؛ «دجال» (A.، ۱۸۸۹)؛ «مرد را ببین» (E.H.، ۱۸۸۹)؛ «ارادهٔ قدرت» (W.P.، ۱۸۸۹). شاید از همه بهتر برای آشنایی به فکر نیچه کتاب «درآن سوی خیر و شر» باشد. کتاب «چنین گفت زرتشت» غامض و مبهم است و نیمهٔ دوّم آن به شکل مسوّده است. مطالب «ارادهٔ قدرت» بیشتر از کتابهای دیگر اوست. کاملترین شرح‌حال نیچه به قلم خانم فورستر نیچه است. کتاب آلوِی گرچه مختصر است ولی باز خوب است. «نیچهٔ متفکر» تألیف سالتر (نیویورک، ۱۹۱۷) عالمانه است.

* Superman

بعدها می‌گفت که این تغییر عقیده به آسانی صورت گرفت؛ ولی او خود دربارهٔ خویش خیلی زود اشتباه می‌کند و شرح حالی که از خود می‌نویسد با حقیقت وفق نمی‌دهد. مانند کسی که تمام مایملک خود را به یک مهره می‌بازد، به همه چیز بی‌اعتنا بود. مغز زندگی او دین بود و همین که آن‌را از دست داد زندگی برایش بی‌حاصل و بی‌معنی گردید. پس از آن ناگهان چندی با همدرسان خود در بُنْ و لایپزیگ به عیش و نوش مشغول شد و حتی بر نفرتی که از عادات مردانه از قبیل شرابخوری و صرف دخانیات داشت غالب آمد. ولی به زودی از زن و شراب و دخانیات زده شد و آبجوخواری عصر و مملکت خود را به باد طعنه و ریشخند گرفت: مردمی که آبجو می‌خورند و چپق می‌کشند از درک افکار باریک عاجزند.

در همین ایام، یعنی در ۱۸۶۵، بود که بر کتاب «جهان همچون اراده‌وتصور» شوپنهاور دست یافت و آن‌را همچون «آینه‌ای دیدم که جهان و زندگی و طبیعت خودم، با عظمت ترس‌آوری در آن پدیدار بود.»[5] کتاب را به خانه برد و با حرص و ولع تمام کلمه به کلمه خواند. «گویی شوپنهاور شخصاً به من خطاب می‌کرد. من هیجان و التهاب او را حس کردم و او را در برابر خود دیدم. هر سطری با صدای بلند به خویشتن‌داری و اعراض از دنیا فرا می‌خواند.»[6] رنگ تیرهٔ فلسفهٔ شوپنهاور همواره اثر خود را در فکر او باقی گذاشت. نه‌تنها هنگامی که مرید «شوپنهاور همچون آموزگار» (عنوان یکی از مقالات او) بود، بلکه در ایامی که بدبینی را نشانهٔ انحطاط می‌دانست نیز از ته دل بدبخت بود. گویا اعصابش برای رنج آفریده شده بود و تعریف او از تراژدی به عنوان لذت زندگی، خود دلیل دیگری بر خود فریبی او بود. فقط اسپینوزا و گوته می‌توانستند او را از دست شوپنهاور نجات دهند، ولی با آنکه خود او همیشه «متانت» و «عشق به سرنوشت» را می‌ستود هرگز بدان عمل ننمود، آرامش و تعادل ذهنی که لازمهٔ حکمت است در او نبود.

در بیست و سه‌سالگی به خدمت نظام فراخوانده شد. این خوشبختی را داشت که به علت نزدیک‌بینی و به خاطر مادر بیوه‌اش از خدمت نظام معاف گردد ولی با اینهمه نظام از او دست برنداشت. حتی فلاسفه در روزهای سخت سدان وسادووا طعمهٔ خوبی برای توپ به شمار می‌رفتند. ولی چون از اسب افتاد و عضلات سینه‌اش کوفته شد، مأمور سربازگیری مجبور شد که شکار خود را ترک کند. نیچه هرگز از این آسیب به خود نیامد. تجربهٔ او از سپاهیگری سخت مختصر بود و هنگامی که از سپاه خارج شد همان اشتباهاتی را که دربارهٔ نظام قبلاً داشت از دست نداده بود. زندگیِ سختِ اسپارتی فرماندهی و فرمانبری، سختگیری و انضباط، خیال او را، حتی در روزگاری که نمی‌توانست این آرزو را عملی کند، به خود مشغول داشته بود. زندگی سربازی را می‌پرستید برای آنکه مزاج علیلش او را از خدمت سربازی مانع شده بود.

۵. مقدمهٔ B.T.، ص xvii. ۶. به نقل از منکن، ص ۱۸.

از زندگی سربازی برگشت و درست به نقطهٔ مقابل آن یعنی زندگی بحث و درس رفت و به جای آنکه مردی جنگی شود دانشمندی لغوی گردید و دکتر در زبانشناسی شد. در بیست و پنجسالگی در دانشگاه بال استاد کرسی زبانشناسی قدیم گردید و از این فاصلهٔ مصون از تعرض توانست به لاقیدیها و ریشخندهای خون‌آلود بیسمارک آفرین گوید. از این شغل عزلت‌پسند و دور از قهرمانی خود به طور عجیبی دلتنگ بود؛ از یک سوی آرزومند شغل عملی و فعالیت‌آمیزی مانند طب بود و در عین حال به فراگرفتن موسیقی علاقهٔ وافر داشت. تا اندازه‌ای در پیانو مهارت پیدا کرد و چند سونات نوشت، خود او می‌گوید: «زندگی بدون موسیقی اشتباه است.»[7]

شهر تریبشن از بال چندان دور نبود و در آنجا ریشارد واگنر، این قهرمان موسیقی، با زن شخص دیگری زندگی می‌کرد. نیچه را دعوت کردند تا عید میلاد مسیح را در سال ۱۸۶۹ در آنجا بگذراند. او برای موسیقی آینده شوق شدیدی داشت و واگنر از نوآموزانی که ممکن بود در دانشگاهها و مجامع علمی مایهٔ شهرت او شوند بدش نمی‌آمد. نیچه تحت تأثیر این آهنگساز بزرگ به تألیف نخستین کتاب خویش آغاز کرد که می‌بایستی از درام یونانی شروع شود و به «حلقهٔ نیبلونگ» ختم گردد و واگنر را به جهان مانند اشیل نو معرفی کند. برای آنکه کتاب خود را در سکوت و دور از غوغای مردم بنویسد به کوههای آلپ رفت؛ در اینجا بود که به سال ۱۸۷۰ خبر جنگ فرانسه و آلمان به او رسید.

دچار تردید شد؛ روح یونانی و خدایان شعر و فلسفه و درام و موسیقی دستهای برکت‌بخش خود را به سوی او دراز کرده بودند. ولی او نتوانست دعوت مملکت خود را رد کند؛ آنجا نیز شعر وجود داشت. می‌نویسد: «اصل شرم‌آور دولت همین‌جاست؛ او برای مردم سرچشمهٔ تمام‌نشدنی رنج و درد است و آتشی است که در شعله‌های دایمی خود همه را می‌سوزاند. با اینهمه، همین‌که ما را می‌خواند خود را فراموش می‌کنیم؛ ندای خون‌آلود او برای مردم مایهٔ دلیری و ارتقا به مقام قهرمانی است.»[8] بر سر راه به جبههٔ جنگ، در فرانکفورت یک دسته سواره‌نظام دید که با دبدبه و شکوه از شهر می‌گذشتند، همین‌جا بود که، به گفتهٔ خودش، اندیشه و تصوری به ذهنش رسید که تمام فلسفهٔ او بر روی آن استوار گردید. «در اینجا بود که نخستین‌بار فهمیدم که ارادهٔ زندگی برتر و نیرومندتر در مفهوم ناچیز 'نبرد برای زندگی' نیست؛ بلکه در ارادهٔ جنگ، ارادهٔ قدرت، و ارادهٔ مافوق قدرت است!»[9] نزدیک‌بینی مانع شد که در زندگی فعال سربازی شرکت کند و به پرستاری از زخمیان راضی شد. با اینکه وحشت و ترس به اندازهٔ کافی دید، باز هم خشونت و شدت میدان جنگ را ندید؛ همین وحشت و خشونت میدان جنگ بود که بعدها روح سر به زیر او

۷. نامه به براندس، نقل از هانیکر «خودخواهان» (نیویورک، ۱۹۱۰)؛ ص ۲۵۱. ۸. آلوی، «زندگی فریدریش نیچه». لندن، ۱۹۱۱، ص ۱۰۶. ۹. فورستر- نیچه: «نیچهٔ جوان»، لندن ۱۹۱۲؛ ص ۲۳۵.

آن‌را کمال مطلوب می‌دانست و با تخیل قوی کسی که تجربه ندیده است، آن‌را کمال مطلوب می‌پنداشت. به قدری نازک‌دل و سریع‌التأثیر بود که در پرستاری هم نتوانست بماند؛ منظرهٔ خون او را ناخوش می‌کرد و به همین جهت بیمار شد، او را به کهنه پیچیدند و به خانه‌اش فرستادند، پس از آن همواره اعصاب «شلّی» و معدهٔ کارلایل را داشت؛ دختری بود در لباس جنگی.

۳. نیچه و واگنر

در آغاز سال ۱۸۷۲ نیچه نخستین کتاب خود را که تنها اثر کامل او محسوب می‌شود به نام «تولد تراژدی از روح موسیقی»[۱۰] منتشر ساخت.

هیچ لغوی و زبانشناسی این‌گونه به شیوهٔ تغزل ننگاشته است. در این کتاب از دو خداوندی که الهامبخش هنر یونانی بوده‌اند سخن می‌راند، نخست دیونوسوس (یا باکوس) خدای شراب و عیش و نوش و لهو و لعب و حال و ذوق و غریزه و استقبال خطر و رنج، خدای آواز و موسیقی و رقص و درام است. دیگری که مؤخرتر است آپولون خدای صلح و فراغ و استراحت و جمال‌پرستی و سیر عقلانی و نظم منطقی و آرامش فلسفی، خدای نقاشی و پیکرتراشی و شعر حماسی است. اصالت هنر یونانی در اتحاد این دو کمال مطلوب ــ یعنی نیروی مردانهٔ تزلزل‌ناپذیر دیونوسوس و زیبایی زنانهٔ آرام آپولون ــ است. در هنر درام دیونوسوس آواز دسته‌جمعی و آپولون مکالمه را الهام کرده‌اند. آواز دسته‌جمعی از موکب لباس طرب پوشان هواخواهان دیونوسوس برخاسته است و مکالمهٔ درام تفکری است که پس از اعمال لذتبخش حاصل می‌شود و در حقیقت انعکاس آن است.

عمیقترین نشانهٔ درام یونانی پیروزی دیونوسوس بر بدبینی است از راه هنر. یونانیان در آغاز بدان گونه که نوشته‌های نو نشان می‌دهد مردمی خوشحال و خوشبین نبوده‌اند، آنها نیش زندگی و کوتاهی غم‌انگیز آن‌را عمیقاً حس می‌کردند. هنگامی که میداس از سیلنوس پرسید که بهترین تقدیر انسان کدام است، سیلنوس در پاسخ گفت: «ای نژاد کوته‌روز رقت‌انگیز، ای زادگان حوادث و غم و اندوه، چرا مرا ناگزیر می‌سازید که سخنی که نباید گفت بگویم؟ بهترین تقدیر آن است که در دسترس شما نیست، یعنی نزادن و نبودن. پس از آن بهترین تقدیر زود مردن است.» مسلماً این مردمان از شوپنهاور و هندوان چیزی نیاموخته بودند، ولی یونانیان با هنر درخشان خویش بر اندوه نومیدی خود پیروز شدند. آنها از درد و رنج خود منظرهٔ درام را به وجود آوردند و دریافتند که سازگار شدن زندگی با جهان یک

۱۰. تصادفاً پس از قطع رابطهٔ نیچه و واگنر، واگنر در همان ایام کتابی به نام «تحول موسیقی از درام» نوشت (آثار نثری، ج ۱۰).

پدیدهٔ زیبایی و یک موضوع هنری و ابداعی است.[۱۱] «کمال مطلوب در پیروزی هنر بر وحشت است.»[۱۲] بدبینی نشانهٔ انحطاط و خوشبینی علامت برتری است. «خوشبینی غم‌انگیز» حال آن مرد توانایی است که در جستجوی خطر و شدت است، گرچه به قیمت درد و رنج باشد. چنین کسی از دریافتن اینکه پیکار قانون زندگی است خوشحال است. «تراژدی خود نشانهٔ آن است که یونانیان بدبین نبوده‌اند.» آن روزها که درام اشیل و فلسفه‌های ماقبل سقراط به وجود می‌آمد، «روزهای حساس و پرهیجان یونانیان بود.»[۱۳]

سقراط ــ که «نمونهٔ یک مرد صاحبنظر است»[۱۴] ــ نشانهٔ گسستگی تار و پود اخلاق یونانیان بود. «روح و جسم توانایی فاتحان ماراتون روز به روز قربانی روشنفکری تردیدآمیزی می‌گردید و مایهٔ فساد تدریجی قوای جسمی و معنوی می‌شد.»[۱۵] فلسفهٔ انتقادی جای شعر فلسفی عهد ماقبل سقراط را می‌گرفت؛ علم جایگزین هنر می‌شد و عقل جانشین غریزه می‌گردید و بازیهای ورزشی جای خود را به جدل و مشاجره می‌داد؛ افلاطون قهرمان، تحت تأثیر سقراط، زیباشناس گردید. درام‌نویسی را کنار گذاشت و به فراگرفتن منطق پرداخت، دشمن عواطف و بدخواه شعرا گردید و «پیش از مسیحیت مسیحی شد» و به بحث در احکام معرفت مشغول گردید. در معبد آپولون واقع در دلفی این سخنان بی‌روح نوشته شده بود: «خودت را بشناس و افراط مکن.»* این سخنان موجب شد که سقراط و افلاطون فضیلت را در علم بدانند و ارسطو نظریهٔ حد وسط را تبلیغ کند، یک قوم به هنگام جوانی شعر و افسانه و داستان می‌آفریند و به هنگام انحطاط و پیری فلسفه و منطق را. یونانیان در دوران جوانی هومر و اشیل را داشتند و در ایام انحطاط اوریپید را ــ اوریپید آن منطقدان و درام‌نویس، هواخواه عقل و نابودکنندهٔ رمز و افسانه، پیرو احساس و نابودکنندهٔ خوشبینی غم‌انگیز قرن مردانگی، رفیق سقراط و کسی که مشاجرات و خطابه‌های آپولونی را جایگزین آواز دسته‌جمعی دیونوسوسی ساخت.

جای شگفتی نیست که هاتف غیبی آپولون سقراط را خردمندترین یونانیان دانست و اوریپید را تالی او شمرد؛ و جای شگفتی نیست که «غریزهٔ اشتباه‌ناپذیر آریستوفان، سقراط و اوریپید را به دیدهٔ دشمنی می‌نگریست و آن‌دو را نشانهٔ یک فرهنگ فاسد می‌دانست.»[۱۶] درست است که آنها بعد پشیمان شدند و نمایشنامهٔ آخری اوریپید به نام «باکخای» به منزلهٔ تسلیم به دیونوسوس و مقدمهٔ خودکشی اوست و سقراط در زندان برای استراحت خاطر به تمرین موسیقی دیونوسوس مشغول گردید و نیز همین سقراط از خود پرسید: «شاید آنچه من

۱۱. B.T.، ۵۰، ۱۸۳. ۱۲. ص ۶۲. ۱۳. «نامه‌های واگنر و نیچه»، نیویورک، ۱۹۲۱؛ ص ۱۶۷.
۱۴. B.T.، ۱۱۴. ۱۵. ص ۱۰۲.

* *gnothi Seaut* on [and] *meden agan*

۱۶. B.T.، ۱۸۲.

نمی‌فهمم نامعقول نیست و شاید هنر رفیق ملازم و ضمیمهٔ علم است.»[۱۷] ولی دیگر دیر شده بود، منطق و عقل کار خود را کرده بودند، درام یونانی با اخلاق یونانی رو به انحطاط گذاشته بود. «چیز عجیبی اتفاق افتاد: شاعر و فیلسوف هنگامی از عقیدهٔ خود برگشتند که این عقیده همه‌جا پیروز شده بود.»[۱۸] با این دو، عصر قهرمانی و هنر دیونوسوس به پایان رسید.

ولی ممکن است عصر دیونوسوس برگردد؟ مگر کانت عقل نظری و عملی را به باد انتقاد نگرفت؟ مگر شوپنهاور عمق غریزه و تراژدی اندیشه را بیان نکرد؟ مگر ریشارد واگنر اشیل دیگری نیست که افسانه‌ها و رموز را از نو زنده می‌کند و به موسیقی و درام دوباره ذوق و حال دیونوسوسی می‌بخشد؟ «از ریشهٔ دیونوسوسی روح آلمان قدرتی برخاسته است که به هیچ‌وجه شباهت به وضع ابتدایی فرهنگ سقراطی آن ندارد ـ این همان موسیقی آلمان است که در مدار پهناوری از باخ تا بتهوون و از بتهوون تا واگنر سیر می‌کند.»[۱۹] مدتها روح آلمانی تحت تأثیر هنر آپولونی ایتالیا و فرانسه بود؛ آلمانها باید بدانند که غرایز خاص آنها از این فرهنگهای منحط عمیقتر است؛ بگذار تا در موسیقی نیز نظیر اصلاحی که در دین کردند بنمایند؛ بگذار تا این قدرت وحشی لوتر را از نو در قالب هنر و حیات بریزند. کسی چه می‌داند که از این روح جنگجویی مردم آلمان، عصر قهرمانان از نو زنده نخواهد شد؟ و از روح موسیقی تراژدی متولد نخواهد گشت؟

در ۱۸۷۲ نیچه به «بال» برگشت، در حالی که ناتوان و رنجور بود ولی در آتش جاه‌طلبی می‌سوخت و از مطالعه در گوشهٔ انزوا متنفر بود. «من در پیش خود تا پنجاه سال کار دارم و باید روزگار خود را در بند و زنجیر به‌سر برم.»[۲۰] عقاید او دربارهٔ جنگ کمی تعدیل یافته بود؛ می‌نویسد: «امپراتوری آلمان روح آلمان را از ریشه و بن خواهد کند.»[۲۱] پیروزی ۱۸۷۱ خودخواهی و کبر خشنی به آلمانیها داد و برای پیشرفت معنوی چیزی بدتر از آن نیست. نیچه صفتی شیطانی داشت که از هر بتی ناراحت می‌شد و بدین‌ترتیب تصمیم گرفت که به بالاترین مظهر این خودخواهی گرانبار یعنی داوید اشتراوس حمله کند. «من با یک جنگ تن به تن به اجتماع وارد شده‌ام: این نصیحت را استندال به من داده است.»[۲۲]

در قسمت دوم کتاب «ملاحظات نابه‌هنگام» (که عنوانی بجاست) ـ یعنی «شوپنهاور آموزگار» ـ به دانشگاههای وطنخواه متعصب حمله می‌کند. «تجربه به ما یاد داده است که هیچ مانعی برای ظهور فلاسفهٔ بزرگ بزرگتر از آن نیست که در دانشگاههای دولتی از فلاسفهٔ بد ستایش کنند. هیچ دولتی جرئت ندارد از امثال افلاطون و شوپنهاور حمایت کند...

۱۷. ص ۱۱۳. ۱۸. ص ۹۵. ۱۹. .B.T، ۱۵۰. ۲۰. نقل از «آلوی»، ۱۶۹. ۲۱. همان ۱۵۱.
۲۲. همان.

دولت همواره از چنین اشخاص می‌ترسد.»[۲۳] او در مقالهٔ «آیندهٔ نهادهای آموزشی ما» حملهٔ خود را تجدید کرد و در مقالهٔ «استفاده و سوءاستفاده از تاریخ» غوطه‌ور شدن ذهن آلمان را در اباطیل علوم قدیم به باد استهزا گرفت. در این دو مقاله دو نظر مشخص را بیان داشته است: نخست آنکه علم اخلاق و کلام باید از نو بر اساس نظریهٔ تطور بنا شوند؛ و دوم آنکه وظیفهٔ حیات «اصلاح وضع جامعه ــ که از افراد بی‌ارزش تشکیل یافته است ــ نیست» بلکه «ایجاد نوابغ است»، یعنی تحول و تکامل شخصیتهای برتر.[۲۴]

باحرارت‌ترین مقالات او «واگنر در بایرویت»* است. او واگنر را مانند زیگفرید «که هرگز معنی ترس را درنیافته است»،[۲۵] تقدیس می‌کند؛ و او را یگانه بنیانگذار هنر حقیقی می‌داند؛ زیرا تمام هنرها را در ترکیب عظیمی از زیبایی ممزوج ساخت و آلمانیها را دعوت کرد تا معنی باشکوه جشن آیندهٔ واگنر را دریابند ــ «بایرویت برای ما به منزلهٔ نمازی است که در بامداد جنگ می‌خوانند.»[۲۶] این صدای یک پرستش کودکانه بود و صدای روح ضعیف زنانه‌ای بود که در واگنر چیزی از شجاعت و تصمیم مردانگی می‌دید، چیزی که بعد به مفهوم مرد برتر منجر می‌شود. ولی این پرستش‌کننده فیلسوف نیز بود و در واگنر مایه‌ای از خودپسندی مستبدانه می‌دید که مقبول روح اشرافی نیست. او نمی‌توانست حملهٔ واگنر را به فرانسویها در سال ۱۸۷۱ تحمل کند (پاریس از آهنگ «تانهویزر» اثر واگنر استقبال نکرده بود!)؛ و از اینکه دید واگنر به برامس حسد می‌ورزد، به تعجب افتاد.[۲۷] مایهٔ اصلی این مقالهٔ تحسین‌آمیز برای واگنر خوشایند نبود: «روح شرق به اندازهٔ کافی در مردم رخنه کرده است، اکنون نوبت رخنهٔ روح یونان است.»[۲۸] نکته اینجاست که نیچه می‌دانست که واگنر نیمه‌سامی است.

بعد در ۱۸۷۶ بایرویت فرا رسید و اپرای واگنری شبها پشت سر هم لاینقطع ادامه داشت، ــ زنان هواخواه واگنر، پادشاهان، امرا، نیمچه‌امرا و مردم بیکار دولتمند راهی به هواخواهان فقیر نمی‌دادند. ناگهان به خاطر نیچه رسید که چه مایه از گایر[۲۹] در واگنر موجود است؛ و چه اندازه «حلقهٔ نیبلونگ» موفقیت خود را مدیون فوت و فن نمایشی است و چه اندازه قسمتهای عامیانه که در موسیقی نیست، در درام آمده است. «من رؤیای درامی را می‌دیدم که مملو از سمفونی است و از سرود مردم آلمان مایه گرفته است. ولی آوردن اپرا بر روی صحنه واگنر را به طرز غیرقابل اجتنابی به جهت دیگر سوق داد.»[۳۰] نیچه نمی‌توانست

۲۳. «شوپنهاور همچون آموزگار»، قسمت ۸.   ۲۴. همان. قسمت ۶.

* Bayreuth از شهرهای باواریای آلمان. در ۱۸۷۶ لویی دوم پادشاه باواریا در آنجا تئاتری برای نمایش آثار واگنر بساخت. ــ م.

۲۵. T.O.S.، ج ۱، ۱۱۷.   ۲۶. همان. ۱۰۴.   ۲۷. «نامه‌های واگنر و نیچه»، ص ۲۲۳.

۲۸. T.O.S.، ج ۱، ۱۲۲.   ۲۹. به عقیدهٔ نیچه لودویگ گایر، بازیگر یهودی، پدر واگنر بود.

۳۰. «نامه‌های واگنر و نیچه»، ص ۲۷۹.

در این جهت برود و از درام و اپرا متنفر بود. می‌نویسد: «اگر در اینجا بمانم دیوانه خواهم شد.» «این شبهای موسیقی را با وحشت و رنج تحمل می‌کنم... و بیش از این طاقت ندارم.»[۳۱]

بدون اینکه سخنی به واگنر بگوید، در عین اشتهار واگنر که همهٔ جهان ستایشش می‌کردند، رو به فرار نهاد؛ فرار کرد در حالی که «از این قطعات زنانه و بی‌ترتیب در این رمانتیسم، و از این خیال‌پرستی دروغین و از این تلطیف احساس انسانی که بر روح یکی از دلیرترین افراد مسلط شده است، متنفر بود.»[۳۲] بعد در سورنتو دوردست دوباره واگنر را که برای استراحت از پیروزیهای به دست‌آمده بدانجا رفته بود، ملاقات کرد. واگنر در آنجا مشغول نوشتن اپرای جدید خود به‌نام «پارزیفال» بود. این اپرا در ستایش مسیحیت، شفقت، عشق عارفانه، و دنیای نجات‌یافته به وسیلهٔ یک «دیوانهٔ محض» «دیوانه به صورت مسیح» بود. نیچه بی‌آنکه سخنی بگوید از واگنر دور شد و پس از آن دیگر با وی سخن نگفت. «من نمی‌توانم عظمتی را که با نفس خود صاف و صریح نیست بشناسم. آنجا که به چنین کسی مصادف شوم، آثار او برای من ارزشی ندارد.»[۳۳] او «زیگفرید» را بر «پارزیفال مقدس» ترجیح داد و نتوانست تحمل کند که واگنر به مسیحیت ارزش اخلاقی و زیبایی بدهد و نقایص فلسفی آن‌را در نظر نیاورد. در «وضع واگنر» با یک حال عصبی خشمناک به او حمله می‌کند:

> واگنر هر غریزهٔ عدمی بودایی را ستایش می‌کند و آن‌را به صورت موسیقی در می‌آورد. او تمام اقسام مسیحیت و هر صورت و بیان دینی انحطاط را می‌ستاید... ریشارد واگنر رمانتیک فرتوت نومید ناگهان در برابر صلیب مقدس زانو به زمین می‌زند. آیا یک آلمانی نیست که بر این وضع وحشتناک رقت آورد و بگرید؟ فقط تنها من رنج می‌کشم؟ با اینهمه من یکی از هواخواهان فاسد واگنر هستم... بلی من هم مانند واگنر فرزند این عصر می‌باشم یعنی یک فرد منحط هستم؛ ولی من این نکته را درک می‌کنم و از خودم در برابر این فساد دفاع می‌کنم.[۳۴]

نیچه بیش از آنچه خود می‌پنداشت آپولونی بود. او عاشق ظرافت و دقت و باریکی بود نه خشونت وحشیانهٔ دیونوسوسی، و نه رقت حاصل از شراب و آواز عشق. واگنر به خانم فورستر ــ نیچه می‌گفت: «برادر شما با قیافهٔ ظریف مشخص خود، سخت زودرنج و ناراحت بود؛ گاهی از شوخیهای من سخت دلتنگ می‌شد و در این هنگام من دیوانه‌وار این شوخیها را بیش از پیش تکرار می‌کردم.»[۳۵] نیچه بسیاری از عقاید افلاطون را دارا بود و می‌ترسید که مبادا موسیقی از صلابت و خشونت مردان بکاهد.[۳۶] چون خود رقیق‌القلب بود خیال می‌کرد

۳۱. آلوی ص ۱۹۱. ۳۲. «نامه‌ها»، ص ۳۱۰. ۳۳. «نامه‌ها»، ص ۲۹۵. ۳۴. C.W.، صص ۴۶، ۲۷، ۹، ۲؛ مقایسه شود با فاگه، ص ۲۱. ۳۵. نقل از الیس در *Affirmations*؛ لندن، ۱۸۹۸؛ ص ۲۷. ۳۶. Z.، صص ۲۶۴ ـ ۲۵۸، که راجع به واگنر است.

همه مثل او هستند و به طرز خطرناکی به مسیحیت عمل خواهند کرد. به اندازهٔ کافی جنگ نبود که مایهٔ پسند این استاد نازکدل بشود. با اینهمه در روزهای آرام خود دریافت که واگنر مانند نیچه حق داشت و رقت «پارزیفال» برای تعدیل خشونت «زیگفرید» لازم است و در نتیجه چند فعل و انفعال جهانی این دو طبع مخالف سرکش به‌هم می‌آمیزند و وحدتی سالم و خلاق می‌آفرینند. او دوست داشت که «این دوستی فلکی»[۳۷] را که هنوز هم در خاموشی او را به واگنر پیوند می‌داد به یاد آورد، مردی که دوستی او باورترین و با ارزش‌ترین تجارب زندگیش بود. هنگامی که در یکی از لحظات روشن جنون پایان عمر خویش، صورتی از واگنر (که مدتها پیش از دنیا رفته بود) دید، به نرمی گفت، «من او را زیاد دوست می‌دارم.»

۴. نغمهٔ زرتشت

پس از آنکه ظاهراً از هنر سر خورد، به علم و فلسفه پناه برد. نسیم سرد آپولونی علم می‌توانست روح او را از داغی و افراط دیونوسوسی تریبشن و بایرویت بیرون آورد و فلسفه می‌توانست «پناهگاهی به او عرضه دارد که هیچ جبار توانایی را بدان دسترسی نباشد.»[۳۸] مانند اسپینوزا خواست تا عواطف و احساسات خود از در راه آزمایش آن تسکین دهد. خود او می‌گوید: «ما به یک شیمی احساسات و عواطف نیازمندیم.» در کتاب دیگر خود به نام «انسانی، خیلی انسانی» (۸۰ – ۱۸۷۸) روانشناس شد و با بیرحمی یک جراح رقیقترین احساسات و گرامیترین معتقدات را تجزیه کرد و همه را به دلیری تمام ــ در عین عکس‌العمل ــ به ولتر بدنام هدیه نمود. کتاب را پیش واگنر فرستاد و واگنر نیز در عوض یک جلد از «پارزیفال» را به او داد. پس از آن دیگر با هم ارتباط پیدا نکردند.

بعد در ریعان زندگی، در سال ۱۸۷۹، از نظر روحی و جسمی ناتوان گردید و تا آستانهٔ مرگ نزدیک شد و به طور قطع آمادهٔ مرگ گردید. به خواهرش چنین گفت: «به من قول ده که پس از مرگم فقط دوستانم بر جنازهٔ من حاضر شوند و مردم فضول و کنجکاو دیگر آنجا نباشند. مواظب باش که کشیش یا کس دیگر بر کنار گور من سخنان بیهوده و دروغ نگوید، زیرا در آن هنگام من توانایی دفاع از خویشتن را ندارم. بگذار تا مانند یک بت‌پرست خالص به گور روم.»[۳۹] ولی شفا یافت و این تشییع قهرمانانه به تأخیر افتاد. پس از این بیماری، عشق به تندرستی و آفتاب، به زندگی و خنده و رقص، و «موسیقی جنوب» در قالب اپرای «کارمن» در او پیدا شد؛ اراده‌اش در نبرد با مرگ قویتر گردید و حالت رضا و تسلیمی در او پیدا شد که حتی در هنگام رنج و تلخی نیز شیرینی حیات را حس کرد. «دستور من برای

۳۷. نامه‌ها، ص ۳۱۱. ۳۸. T.O.S.، ج ۲، ۱۲۲. ۳۹. «نیچهٔ عزلت‌نشین»، ص ۶۵.

بزرگی، عشق به سرنوشت است... نه اینکه در هر ضرورتی آن‌را تحمل کنند بلکه باید دوستش بدارند.» دریغ که گفتار از کردار بسیار آسانتر است.

پس از آن کتابهای «سپیده دم» (۱۸۸۱) و «حکمت مسر تبخش» (۱۸۸۳) را نوشت که نشانهٔ دورهٔ نقاهت سپاس‌آمیز بود. در اینجا آهنگش نرمتر و زبانش ملایمتر از کتابهای دیگر است. یک سال به آرامی گذراند و در این مدت مخارجش از وظیفه‌ای بود که دانشگاه در حق او مقرر داشته بود. آفتاب محبت می‌توانست غرور این فیلسوف را همچون برف آب کند، ولی لوسالومه به عشق او پاسخ نداد؛ زیرا در چشمان تند عمیقش نشانهٔ راحتی دیده نمی‌شد. «پاول ره» کمتر خطرناک بود و با او همان نقشی را داشت که دکتر پاژلو با آلفرد موسه داشت. نیچه نومیدانه فرار کرد و همه‌جا کلمات قصار بر ضد زنان پخش نمود. نیچه در حقیقت ساده و سریع‌التأثر و رمانتیک و رقیق‌القلب بود. بر ضد رقت و نرمخویی مبارزه می‌کرد تا خصلتی را که اینهمه برای او نومیدی تلخ بارآورده و زخم کاری زده بود، بهبود بخشد.

او نتوانست عزلت کافی به دست آورد: «زندگی با مردم دشوار است، برای آنکه سکوت مشکل است.»[۴۰] از ایتالیا به ارتفاعات آلپ رفت و در انگادین علیا در زیلس ماریا سکونت گزید. دیگر زن یا مردی را دوست نداشت و در آرزوی آن بود که انسان قدمی فراتر نهد. در سکوت و عزلت این ارتفاعات بود که بزرگترین کتابش به وی الهام شد.

به انتظار نشسته بودم ــ نه در انتظار چیزی.
فارغ از خیر و شر، از روشنی و تاریکی لذت می‌بردم؛
فقط روز بود و دریاچه بود و ظهر بود و زمان بی‌انتها
دوست عزیزم، همینجا بود که ناگهان یکی دو شد،
و زرتشت از کنار من گذشت.[۴۱]

پس آنگاه «روح او طغیان کرد و لبریز شد.»[۴۲] او آموزگار جدیدی پیدا کرده بود ــ یعنی زرتشت؛ یک مرد برتر نوین، و یک دین نوــ یعنی دور ابدی. اکنون می‌بایست بخواند، حرارت ذوق و الهام او فلسفه را تا حد شعر بالا برده بود. «من می‌توانم نغمه‌ای بخوانم و «می‌خواهم» آن‌را بخوانم؛ گرچه در خانهٔ خالی تنها هستم باید آن‌را برای شنیدن خود بخوانم.»[۴۳] (چقدر در این جمله تنهایی و بیکسی مندرج است!) «ای ستارهٔ بزرگ اگر کسانی که تو برای آنها می‌تابی وجود نداشته باشند، پس خوشبختی تو چه خواهد بود؟ ببینید! من از عقل و حکمت خویش خسته شده‌ام، مانند زنبوری که عسل بسیار زیاد جمع کرده باشد، من به دستهایی نیازمندم که برای گرفتن آن دراز شده باشند.»[۴۴] بدین‌سان

۴۰. Z، ۲۱۲. ۴۱. آلوی، ۲۳۴. ۴۲. Z، ۳۱۵. ۴۳. Z، ۲۷۹. ۴۴. Z، ۱.

«چنین گفت زرتشت» (۱۸۸۳) نوشته شد و «در ساعت مقدسی که ریشارد واگنر در ونیز جان داد.»[۴۵] آن‌را تمام کرد. این کتاب پاسخی عالی به«پارزیفال»بود ولی مصنف «پارزیفال» مرده بود.

این کتاب شاهکار اوست و خود نیز از آن باخبر بود. بعدها دربارهٔ آن نوشت، «این کتاب یگانه است.» «بگذار تا از شاعران به یک لحن یاد نکنیم. شاید تاکنون چیزی به این توانایی بی‌مانند به وجود نیامده است. ...اگر جوهر و نیکی تمام ارواح بزرگ با هم جمع شوند، نخواهند توانست نغمه‌ای از گفتارهای زرتشت را به وجود آورند.»[۴۶] کمی مبالغه‌آمیز است، ولی مسلماً این کتاب از کتب بزرگ قرن نوزدهم است. با اینهمه نیچه در طبع آن رنج فراوان دید؛ جزء نخستین به تأخیر افتاد زیرا ۵۰۰/۰۰۰ نسخهٔ «سرود ملی» برای چاپ سفارش داده شده بود و پس از آن سیلی از هجونامه‌های ضد سامی برای چاپ سفارش شد؛[۴۷] و ناشر از طبع جزء دوّم سر باز زد زیرا کتاب ارزش آن نداشت که مخارج طبع را وصول کند و مؤلف مجبور شد که خود مخارج آن‌را بپردازد. از کتاب فقط چهل نسخه فروخته شد و هفت نسخه به این و آن اهدا گردید که فقط یکی وصول آن‌را اعلام کرد؛ کسی از آن تمجید ننمود. هیچ‌گاه کسی این‌قدر تنها نبوده است.

زرتشت در سی‌سالگی از کوهی که محل تفکر او بود پایین می‌آید، تا مانند زرتشت اصیل ایرانی، مردم را هدایت نماید؛ ولی مردم مشغول تماشای بندبازی هستند و به او توجه نمی‌کنند. در این هنگام بندباز می‌افتد و می‌میرد. زرتشت او را بر دوش می‌گیرد و می‌برد و می‌گوید: «چون تو پیشهٔ خود را در خطر برگزیدی، من باید تو را با دست خود در خاک کنم.» بعد اندرز می‌دهد و می‌گوید: «همواره در خطر بزی.» «شهرهاتان را در کنار وزوو [آتشفشان معروف نزدیک پمپئی] بنا کنید؛ کشتیهاتان را به دریاهای ناشناس بفرستید، همیشه در حال جنگ باشید، به خاطر داشته باش که باید بی‌ایمان باشی؛ زرتشت در حالی که از کوه سرازیر می‌شد، زاهد پیری را دید که سخن از خدا می‌گفت. ولی همین‌که زرتشت تنها شد با خود گفت: «آیا چنین چیزی ممکن است؟ مگر این پیرمرد پارسای جنگل‌نشین نشنیده است که خدا مرده است!»[۴۸] ولی مسلماً خدا مرده است و تمام خدایان مرده‌اند.

> خدایان کهن مدتی پیش مرده‌اند و در حقیقت این یک مرگ خوب و لذتبخش برای خدایان بود!
> مرگ آنها چنان نبود که تا صبحدم جان بکَنند، چنین سخنی دروغ است![۴۹]
> برعکس آنها یکدفعه سر به خنده دادند و چندان خندیدند که مردند!

۴۵. E.H.، ۹۷. ۴۶. E.H.، ۱۰۶. ۴۷. آلزی، ۲۶۱. ۴۸. Z.، ۴.
۴۹. اشاره‌ای به «سپیده‌دم خدایان» اثر واگنر.

این هنگامی بود که یکی از خدایان سخنی کفرآمیز گفت: «فقط یک خدا بیش نیست! تو نباید در برابر من خدای دیگری داشته باشی.»
بدین‌سان یک صورت تقلیدی خدا، یک خدای حسود، خود را فراموش کرد.
و تمام خدایان شروع به خنده کردند و کرسیهای خود را تکان دادند و فریاد زدند: «پس معنی خدایی این نیست که خدایانی وجود دارند، بلکه این است که خدایی وجود ندارد؟»
هر که گوش دارد بشنود.
چنین گفت زرتشت.[50]

چه بی‌دینی خنده‌آوری! «معنی خدایی این نیست که خدایانی وجود ندارند؟» «اگر خدایانی وجود داشتند، چه چیزی ممکن بود خلق شود؟... اگر خدایانی وجود داشتند چگونه می‌توانستم بر خود هموار کنم که من خود یکی از خدایان نباشم؟ پس خدایانی وجود ندارند.»[51] «چه کسی بی‌ایمان‌تر از من است که از تعلیمات او بهره‌مند هستم؟»[52] «برادران من! شما را قسم می‌دهم که ایمان خود را به زمین حفظ کنید و سخنان کسانی را که به شما از امیدها و آمال فوق‌زمینی سخن می‌گویند باور نکنید! آنها مسموم هستند. خواه خود بدانند یا ندانند.»[53] (بسیاری از کسانی که قبلاً بی‌ایمان بوده‌اند، با کمال میل به این مسمومیت شیرین بر می‌گردند، زیرا برای زندگی مخدر خوبی است.) مردان والامقام در غار زرتشت گرد آمدند تا خود را برای تبلیغ آیین او آماده سازند؛ او مدتی از آنها دور شد و چون برگشت دید الاغی را تقدیس و پرستش می‌کنند؛ «زیرا این الاغ جهانی بر وفق تصور خود آفریده بود ـ یعنی جهانی که به‌قدر امکان بیهوده و بی‌معنی بود.»[54] این با تقوا و فضیلت سازگار نیست؛ ولی کتاب بعداً چنین می‌گوید:

کسی که می‌خواهد نیک و بد را بیافریند، باید در حقیقت یک مخرب باشد و تمام ارزشها را از میان ببرد.
بدین‌سان بالاترین بدیها جزء بالاترین نیکیهاست. ولی این نیکی خلاّق است.
ای مردم خردمند، بگذارید تا در آن‌باره سخن بگوییم، گرچه بد و ناپسند باشد. سکوت بدتر است؛ حقیقتی که ناگفته بماند سمّ می‌گردد.
هر چه در نتیجهٔ حقایق ما می‌شکند بگذار بشکند! خانه‌های زیادی برای ساختن آماده است.
چنین گفت زرتشت.[55]

آیا این بی‌احترامی نیست؟ ولی زرتشت می‌گوید که «هیچکس نمی‌داند چگونه احترام کند،»[56] و خود را «بالاترین کسانی می‌داند که به خدا معتقد نیستند.»[57] او شوق به ایمان

۵۰. Z.، ۲۶۳. ۵۱. Z.، ۸ـ۱۱۶. ۵۲. Z.، ۲۴۵. ۵۳. Z.، ۵. ۵۴. Z.، ۴۵۷.
۵۵. Z.، ۱۶۲. ۵۶. Z.، ۳۵۴. ۵۷. Z.، ۳۷۶.

دارد و به تمام کسانی که «مانند من از این انتظار رنج می‌برند و به تمام کسانی که خدای کهن برای آنها مرده و خدای نوی هنوز نزاییده است»[۵۸] دلسوزی می‌کند. بعد نام خدای نو را بر زبان می‌آورد:

تمام خدایان مرده‌اند؛ و اکنون در انتظاریم که مرد برتر بیاید. ...

من مرد برتر را به شما می‌گویم. مرد آن است که از خود پا فراتر خواهد نهاد. شما کی از آن پا فراتر خواهید گذاشت؟...

آنچه بزرگی مرد است این است که پلی است نه هدف. آنچه مرد را محبوب می‌سازد این است که او «انتقال» و «تخریب» است.

من آن کسانی را که زندگی را در مهالک می‌دانند دوست می‌دارم؛ زیرا آنها هستند که می‌خواهند به آن‌سوی بروند.

من تحقیرکنندگان بزرگ را دوست می‌دارم، زیرا آنها ستایندگان بزرگ هستند، آنها تیری هستند که به آن‌سوی ساحل پرتاب می‌شوند.

من آنهایی را دوست می‌دارم که در آن‌سوی ستارگان دلیلی برای فدای خویشتن نمی‌بینند؛ بلکه خود را فدای زمین می‌کنند زیرا زمین روزی جای مرد برتر خواهد بود. ...

هنگام آن رسیده است که مرد هدف خود را ببیند. هنگام آن رسیده است که مرد نهال عالیترین امید خود را بنشاند. ...

برادران من! بگویید ببینم اگر انسانیت هدف نداشته باشد بیهوده نیست؟...

عشق به دورترین مرد از عشق به همسایه بهتر است.[۵۹]

به نظر می‌رسد که نیچه پیش‌بینی می‌کرد که خواننده خیال خواهد کرد او خود را مرد برتر می‌داند؛ و با اعتراف به اینکه مرد برتر هنوز از مادر نزاده است این فکر را باطل می‌سازد. ما می‌توانیم فقط بشارت‌دهنده و خاک او باشیم. «چیزی بیشتر از استعداد خود مخواهید. ...بالاتر از توانایی خویش بافضیلت مباشید و آنچه را که خلاف امکان و احتمال است طلب مکنید.»[۶۰] سعادتی که مرد برتر خواهد شناخت بهر ما نیست؛ بهترین هدف و غرض ما کار کردن است. «مدتی است که دیگر برای سعادت خود مبارزه نمی‌کنم؛ فقط برای کار خود نبرد می‌نمایم.»[۶۱]

نیچه راضی نیست که خدا را بر طبق تصور خود بیافرینند؛ او باید باقی و جاویدان باشد. پس از مرد برتر، دور ابدی فرا می‌رسد. تمام اشیاء با تمام تفاصیل در زمانهای لایتناهی بر می‌گردند؛ حتی نیچه نیز بر می‌گردد و این آلمان ژنده‌پوش خون‌آلود آهنین خاکسترنشین نیز بر می‌گردد؛ خلاصه تمام کارهای انسانی از جهل گرفته تا «زرتشت» همه رجعت می‌کنند. این عقیدهٔ وحشتناکی است و آخرین و گستاخانه‌ترین شکل رضا و تسلیم می‌باشد؛

۵۸. Z.، ۴۳۴. ۵۹. Z.، ۱۰۸ (و ۴۱۹)، ۵، ۸، ۱۱، ۷۹، ۸۰. ۶۰. Z.، ۶ – ۴۲۳.
۶۱. Z.، ۳۴۱.

و چگونه می‌تواند نباشد؟ واقعیت یکی است و صور ترکیبی ممکن آن محدود است ولی زمان لایتناهی است؛ روزی، ناگزیر، ماده و زندگی به همان شکلی می‌افتند که نخست بودند و از همین‌جا تکرار شوم تاریخ جریان خود را از سر می‌گیرد. جبر علّی ما را به چنین بن‌بستی می‌رساند. تعجبی نیست که زرتشت از گفتن این بازپسین درس خود وحشت دارد؛ می‌ترسد و می‌لرزد و عقب می‌رود تا آنکه صدایی او را مخاطب قرار می‌دهد: «زرتشت، تو چه اهمیتی داری؟ سخن آخر را بگو و نابود شو!»[62]

۵. اخلاق قهرمانان

کتاب «زرتشت» به منزلهٔ انجیل نیچه بود، زیرا کتب بعدی او همه شرح این کتاب هستند. اگر اروپا شعر او را درک نمی‌کند شاید نثرش را بفهمد. پس از نغمهٔ پیغمبر، نوبت منطق فیلسوف رسید؛ ولی این چه منطقی است که خود فیلسوف بدان ایمان ندارد؟ منطق در نظر او آلتی برای بیان و توضیح است نه آیت برهان و استدلال.

این زمان بیش از همه وقت تنها به نظر می‌رسید، زیرا کتاب «زرتشت» به نظر اروپاییان و حتی دوستان او کمی عجیب و غریب آمد. دانشمندانی مانند اووریک و بورکهارت که همکاران او در دانشگاه بال بودند و کتاب «ظهور تراژدی» را می‌ستودند، از اینکه زبانشناسی گرانمایه را از دست دادند عزا گرفتند ولی جشنی برای تولد شاعر به پا نکردند. خواهر او (که تقریباً نظر او را مبنی بر اینکه خواهر یک فیلسوف و حکیم می‌تواند برای او به منزلهٔ زن خوبی باشد برآورده بود) ناگهان او را ترک گفت، و با یک مرد ضد سامی که منفور نیچه بود ازدواج کرد و با شوهر خود برای تشکیل یک مهاجرنشین اشتراکی به پاراگوئه عزیمت کردند. او از برادر رنجور رنگ پریدهٔ خود درخواست کرد که برای حفظ تندرستی خود با آنها به راه بیفتد؛ ولی نیچه سلامت ذهن را بیشتر از سلامت جسم دوست داشت و می‌خواست در وسط میدان جنگ بماند؛ اروپا برای او «مانند یک موزهٔ فرهنگی»[63] ضروری بود. زندگی او در مکان و زمان بی‌ترتیب بود؛ سویس و ونیز و جنووا و نیس و تورن همه را بیازمود. دوست داشت که در میان کبوترانی که بر روی شیران کلیسای مرقس پرواز می‌کردند، مطالب خود را بنویسد ــ «این میدان مرقس حواری بهترین اطاق کار من است.» ولی او به نصیحت هملت عمل کرد و از آفتاب روی گردانید، زیرا آفتاب چشمان بیمارش را آزار می‌رساند؛ به اطاقهای زیر شیروانی تاریک خنک پناه برد و در پشت پنجره‌های کرکره‌ای به کار مشغول گردید. از آن به بعد به خاطر چشمان ضعیفش از تألیف کتاب دست کشید و به نوشتن کلمات قصار اکتفا کرد.

۶۲. Z.، ۲۱۰.   ۶۳. فیگیس، «ارادهٔ آزادی»، نیویورک، ۱۹۱۷؛ ص ۲۴۹.

بعضی از این قطعات پراکنده را جمع کرد و به عنوان «آن‌سوی خیروشر» (۱۸۸۶) و «نسب‌نامهٔ اخلاق» (۱۸۸۷) منتشر ساخت؛ امیدوار بود که با این کتابها بنیان اخلاق کهن را براندازد و راهی برای اخلاق مرد برتر باز نماید. دوباره برای چند لحظه‌ای زبانشناس گردید و خواست تا نظریات خود را با زبانشناسی و ریشه‌شناسی (که خود محل بحث و گفتگوست) تأیید کند. به عقیدهٔ او در زبان آلمانی برای بیان معنی «بد» دو کلمه موجود است: Schlecht و böse. Schlecht کلمه‌ای بود که مردم طبقهٔ بالاتر به مردم پایینتر می‌گفتند و به معنی «عامی» بود؛ بعدها به معنی «مبتذل»، «بی‌ارزش»، و «بد» استعمال گردید. böse کلمه‌ای بود که مردم پایین‌رتبت به اشراف و اعیان می‌گفتند و به معنی «ناآشنا»، «نامنظم»، «غیرقابل معاشرت»، «خطرناک»، «موذی»، و «خونخوار» بود؛ ناپلئون böse بود. بسیاری از مردم ساده از اشخاص غیرعادی می‌ترسیدند و آنان را قوه‌ای مخرب می‌دانستند؛ یک مَثَل چینی می‌گوید: «مرد بزرگ بلای عمومی است.» همین‌طور gut «خوب» در زبان آلمانی در برابر Schlecht و böse دو معنی دارد. در اصطلاح اشراف به معنی توانا، دلیر، نیرومند، جنگجو، خدایی (gut (خوب) از Gott (خدا) مشتق است) و در اصطلاح عامه به معنی آشنا، صلحجو، بی‌آزار، و مهربان است.

پس برای اخلاق انسانی دو ارزش متضاد و دو نظر و مصداق اخلاقی موجود است: اخلاق اشراف یا مهتران و اخلاق عوام‌الناس یا کهتران. اخلاق اشراف در زمان باستان و مخصوصاً میان مردم رُم معمول بود؛ حتی مردم عادی رم فضیلت رادر مردانگی ـ Virtue (Virtus) و دلیری و اقدام و بی‌باکی می‌دانستند. اما در آسیا مخصوصاً در میان یهود، در دوران خواری و انقیاد، برای اخلاق معنی و حدّ دیگری بود: حقارت و تواضع ناشی از تبعیت و اسارت و نوع‌دوستی ناشی از بی‌یاری و بی‌کسی ـ زیرا نوع‌دوستی یاری‌طلبی است. در این اخلاق کهتران عشق امن و آسایش جای خود را به عشق قدرت و استقبال خطر داد، حیله جایگزین قدرت شد؛ به جای انتقامجویی علنی، کینه‌جویی نهانی آمد و صلابت مبدل به رحم شد و ابداع و اختراع جای خود را به تقلید داد و غرور افتخار از میان رفت و درد وجدان قائم‌مقام آن گردید. افتخار مربوط به عهد رم، عهد فئودال و اشرافیت بود. وجدان مربوط به یهود و نصاری و بازرگانان و دموکراسی است.[۶۴] فصاحت و حُسن بیان پیغمبران بنی‌اسرائیل از عاموس تا مسیح، به نظر طبقهٔ پست و اسیر ارزش اخلاق عمومی داد و «جهان» «شر» محسوب شد و «گوشت» زشتی به شمار رفت؛ و فقر نشانهٔ فضیلت گردید.[۶۵]

مسیح این نظر را به اوج رسانید: به نظر او همهٔ مردم دارای ارزش یکسان و حقوق یکسان هستند؛ دموکراسی و سودجویی و سوسیالیسم از این عقیده تولید شده است؛ معنی پیشرفت و

۶۴. «تِین»، «انقلاب فرانسه»، نیویورک ۱۸۸۵؛ ج ۳، ص ۹۴. ۶۵. B.G.E.، ۱۱۷.

ترقی از روی اصطلاحات فلاسفهٔ طبقهٔ عوام تعیین گشت: یعنی اصطلاحات برابری و ابتذال و انحطاط و فرومایگی، آخرین مرحلهٔ انحطاط رحم و فداکاری احساس تسلی‌بخش جنایتکاران و «سوءهاضمهٔ اجتماع» است.[۶۶] محبت و عاطفهٔ فعال مجاز است ولی رحم یک هوس فلج‌کنندهٔ ذهن است و احساس بی‌حاصلی است برای بیماری درمان‌ناپذیر و ناشایستگی و نقص و جنایت غیرقابل اصلاح و بیماری گناهکار. رحم ناشیگری علنی است؛ «عیادت بیماران» خوشحالی تندرستان است از تماشای بی‌یاری و بیچارگی همسایگان.[۶۷]

در پشت سر این «اخلاق» یک ارادهٔ قدرت نهان است. عشق خود یک نوع میل به تملک است؛ خوشامدگویی جنگ است و زن گرفتن مالکیت. «دون‌خوسه» برای آن «کارمن» را کشت که ملک دیگری نگردد. «مردم می‌پندارند که عشق از خودگذشتگی است زیرا غالباً خواست سود و نفع کس دیگر است به زیان خویشتن، ولی عاشقی که چنین کاری انجام می‌دهد می‌خواهد معشوق خود را مالک شود. عشق از همهٔ عواطف خودخواهانه‌تر است و از این‌روی همین‌که جریحه‌دار شد، علوّ و گرانمایگی خود را از دست می‌دهد.»[۶۸] حتی در عشق به حقیقت نیز میل به تملک آن نهان است، و می‌خواهد نخستین مالک آن باشد و بدان دست‌نخورده دست یابد. تواضع رنگی است برای حمایت ارادهٔ قدرت.

در برابر عشق به قدرت، عقل و اخلاق ناتوانند؛ بلکه خود به منزلهٔ سلاحی در دست آن هستند و تدبیری برای بازیهای آن به شمار می‌روند. «روشهای فلسفی سرابی بیش نیست»؛ آنچه می‌خواهیم عشق و جستجوی حقیقت نیست بلکه انعکاس امیال و شهوات ماست. «فیلسوفان چنین می‌نمایانند که نظریاتشان از یک بحث خالص بیطرفانهٔ سرد «خودخاسته» برخاسته است؛ ...در صورتی که در حقیقت یک حکم قبلی و نظر و تلقینی است که میل قلبی آنان القا کرده و تصفیه نموده است آنگاه خود به جستجو و تکاپوی دلیل و برهان برای بیان صحت آن برآمده‌اند.»

این میل باطنی و نبض ارادهٔ قدرت است که افکار و عقاید ما را تعیین می‌کند. «جزء اعظم فعالیت ذهنی ما بدون توجه خود ما جریان می‌یابد و ما آن را حس نمی‌کنیم؛ ...تفکر از روی توجه... ضعیف‌ترین قسمت فعالیت ذهنی ماست.» و چون غریزه عمل

۶۶. همان. ۳ـ ۱۲۱.   ۶۷. D.D، ۲۳۲.   ۶۸. .C.W، ۹، به نقل از بنژامن کنستان؛ ولی نیچه می‌تواند با لحن ملایمتری از عشق سخن گوید: «عشق ناگهانی مردی به زنی از کجا می‌آید؟ ...تنها از حساسیت نیست؛ بلکه اگر مردی در موجودی احساس ضعف و نیازمندی به کمک کند و در عین حال او را دارای روحی عالی ببیند، در خود یک طغیان روحی حس می‌کند؛ هم متأثر می‌شود و هم نیش می‌خورد. عشق بزرگ از همین جا سرچشمه می‌گیرد.» (.H.A.H، ج ۲، ۲۸۷). و این مثل فرانسوی را نقل می‌کند «پاکیزه‌ترین بیانی که تاکنون شنیده‌ام این است: در عشق حقیقی روح جسد را درآغوش می‌گیرد.»

مستقیم ارادهٔ قدرت است از توجه و شعور مصون است، «غریزه هشیارترین اقسام هوش است که تاکنون شناخته شده است.» به طور کلی دربارهٔ نقش شعور مبالغه شده است. «شعور در درجه دوم قرار دارد و سطحی و لاقید است، و شاید در معرض زوال باشد و جای خود را به یک عمل خود به خود کامل بدهد.»[۶۹]

مردم قوی سعی ندارند که امیال خود را با روپوش عقل و استدلال بپوشانند؛ تنها دلیل آنان این است که «من می‌خواهم.» میل، در قدرت سالم یک روح مسلط مقام حقیقی خود را دارد؛ و وجدان و رحم و پشیمانی در چنین روحی اجازهٔ دخول ندارند. ولی هر چه نظر دموکراسی یهود و نصاری در قرون جدیده مقبولتر شده است، حتی مردان قوی نیز از قدرت و تندرستی خود شرم می‌برند و به جستجوی «دلیل» می‌افتند، فضایل و اخلاق اشراف از میان می‌رود. «یک دین بودایی جدید اروپا را تهدید می‌کند.» حتی شوپنهاور و واگنر نیز بوداییان رحمدل شدند. «تمام اخلاق در اروپا بر پایهٔ نظریات کهتران و زیردستان است.» نیرومندان اجازهٔ قدرت ندارند و باید خود را همچون ضعفا نشان دهند. «آنجا که توانایی کافی نداشته باشیم، نیکی وجود نخواهد داشت.» مگر کانت، «آن مرد چینی کونیگسبرگی» استدلال نمی‌کند که نباید مردم را آلت و وسیلهٔ وصول به مقاصد قرار داد؟ نتیجه این می‌شود که غرایز قدرت از قبیل شکار، زد و خورد، فتح و پیروزی، تسلط به علت نداشتن راه بیرون‌شو، در باطن بمانند و خود نفس و شخصیت را بدرَند و از میان ببرند؛ ریاضت و سختگیری بر خویشتن و «وجدان بد» از همین‌جا ناشی می‌شود «هر غریزه‌ای که راه بیرون‌شو و دررو نداشته باشد به خود می‌پیچد و به باطن شخص حمله می‌برد ـ این است مقصود من از افزایش «درونی بودن» شخص. اینجا نخستین شکل آن چیزی که نامش را «روح» می‌گذارند پیدا می‌شود.»[۷۰]

پستی و انحطاط از آنجا سر می‌زند که اخلاق و خصال کهتران به مهتران سرایت کند و آنان را همچون خزف و سفال پست و بی‌مقدار سازد. «روشهای اخلاقی باید جلوتر از همه اصل امتیاز طبقاتی را بپذیرند؛ و آنچه را برخلاف این اصل گفته‌اند پس بگیرند تا به دقت دریابند که ادعای تساوی حقوق خود برخلاف اخلاق است.» مشاغل گوناگون ناشی از صفات گوناگون است و خصال شر نیرومندان به اندازهٔ صفات نیک ناتوانان برای جامعه ضروری است. بجّد بودن و شدت و خطر و جنگ به همان اندازهٔ صلح و مهربانی ارزش

۶۹. «H.A.H»، ج ۲، ۲۶؛ «B.G.E.»، ۹؛ «G.W»، ۲۵۸؛ «B.G.E.»، ۱۶۲؛ «W.P.» ج ۲، ۳۸.

۷۰. «B.G.E.»، ۱۲۸، ۱٤، ۱۷۷؛ «W.P.»، ج ۱، ۲۲۸؛ «G.M.»، ٤٦، ۱۰۰. اگر دانشجوی روانشناسی راغب باشد می‌تواند در تألیفات ذیل نیچه مآخذ روانکاوی را بیابد: «H.A.H»، ج ۱، ۲۷ـ ۲۳؛ و «D.D»، ۱۳۱ـ ۱۲۵ (نظریهٔ رؤیا)؛ «H.A.H»، ج ۱، ۲۱۵ (نظریهٔ آدلر در ساختمان عصبی)؛ و «D.D»، ۲۹۳ (اصلاح برتر). راغبان پراگماتیسم می‌توانند منشاء آن را در کتب ذیل بیابند: «B.G.E.»، ۹، ۵۰، ۵۳؛ و «W.P.»، ج ۲، ۲۰، ۲٤، ۲٦، ۵۰.

دارد. مردان بزرگ فقط در هنگام خطر و شدت و ضرورت قاطع پیدا می‌شوند. بهترین چیزی که در انسان است قدرت اراده و نیرومندی و استمرار امیال و شهوات است. بدون میل شهوتْ شخص ضعیف است و شایستهٔ زندگی نیست. حرص و رشک و کینه برای ادامهٔ پیکارو برگزیدگی و بقا ضروری است. نسبت شر به خیر همچون نسبت تنوع به وراثت و تجدد و تجربه به عادت است. پیشرفت ممکن نیست مگر آن‌گاه که نظم کهن را بشکنند و پایمال کنند، اگر شر خیر نبود تاکنون از میان رفته بود، باید از «خیلی نیک بودن» اجتناب کرد؛ «مرد باید بهتر و شریرتر گردد.»[۷۱]

نیچه از دیدن شر و خونخواری در جهان خوشحال می‌گردد؛ از اینکه تا چه اندازه «پیشینیان از خونخواری لذت می‌بردند» لذتی جنون‌آمیز در می‌یابد، به عقیدهٔ او خوشی حاصل از تماشای درام حزن‌انگیز یا هر چیز باعظمت دیگر ناشی از خونخواری تصفیه‌شده‌ای است. زرتشت می‌گوید: «انسان خونخوارترین حیوانات است.» «هنگامی که به تماشای تراژدی یا جنگ گاوان یا به دار زدن مردمان می‌رفت، از تمام اوقات خوشحالتر به نظر می‌رسید... و هنگامی که دوزخ را آفرید، برای او بهشتی بود»؛ او از اینکه آزاردهندگان او در دوزخ به کیفر خواهند رسید، دیگر در خود درد و رنجی احساس نکرد.[۷۲]

اخلاق مافوق از اصول و قوانین زیست‌شناسی برخاسته است؛ باید به اشیاء از نظر ارزشی که برای حیات دارند نگاه کنیم. باید دوباره ارزشها را از روی فیزیولوژی بسنجیم، ارزش حقیقی یک انسان یا یک گروه یا یک نوع در قدرت و استعداد و نیرومندی اوست. از یک نظر باید از اینکه در قرن نوزدهم به قوای جسمانی اهمیت می‌دهند خوشحال باشیم، (البته با صرفنظر از فساد خصال عالی که در این قرن رخ داده است) روح حاصل و زاییدهٔ جسم است. یک قطره خون کم یا زیاد در مغز چنان رنج و دردی به بار می‌آورد که پرومته از کرکس ندیده است. غذاهای مختلف نتایج ذهنی و معنوی مختلف می‌دهد، برنج به مذهب بودا سوق می‌دهد و آبجوخواری آلمانیها به فلسفهٔ مابعدطبیعی منجر می‌شود. پس صحت یا بطلان یک فلسفه بسته به این است که آیا حیات را رونق می‌دهد یا کدر می‌سازد. مرد فاسد منحط می‌گوید: «زندگی ارزشی ندارد»؛ در صورتی که آنچه ارزش ندارد خود اوست. اگر خصال قهرمانی در زندگی رو به پستی گذارد و دموکراسی (یعنی بی‌اعتقادی به مردان بزرگ) در هر ده سال مملکتی را به باد فنا دهد، زندگی چه ارزشی خواهد داشت؟

یک مردِ نوع‌دوستِ اروپایی امروزه چنان قیافه‌ای به خود می‌گیرد که گویی تنها شخص حقیقی و مقبول است. صفات خود را از قبیل مهربانی و فروتنی و پیشه‌وری و قابل معاشرت بودن و نرمخویی و تواضع و گذشت و عطوفت، صفات خاص انسانیت می‌شمارد و از راه این صفات، برای زیردستان، نجیب و مفید به‌شمار می‌رود. درمواقعی که

۷۱. «.B.G.E»، ۱۶۵ (جان استوارت میل همین مطلب را نقل می‌کند)، ۵۹؛ «.W.P»، ج ۱، ۳۰۸؛ «Z» ۴۲۱.
۷۲. «.G.M»، ۷۳؛ «B.G.H»، ۱۷۷؛ «.Z»، ۳۱۷.

پیشوا و زعیم وجود ندارد، هر روز اقدام تازه‌ای صورت می‌گیرد که عده‌ای از مردم تردست که از عوام‌الناس هستند، جای زعما و فرماندهان را بگیرند؛ اصل تمام حکومتهای پارلمانی از اینجاست. با وجود این ظهور یک فرمانروای مطلق مستبد برای این گروه رحمتی است که سنگینی را از دوششان بر می‌دارد ـ ظهور ناپلئون آخرین دلیل بزرگ این مدعا است. داستان بزرگترین خوشبختی که این قرن از جهت ظهور شخصیتهای بزرگ دیده است، همانا داستان ظهور و تأثیر ناپلئون است.[۷۳]

۶. مرد برتر

مهتری گر به کام شیر در است　　شو خطر کن ز کام شیر بجوی
یا بزرگی و عز و نعمت و جاه　　یا چو مردانت مرگ رویاروی
(حنظلهٔ بادغیسی)*

همچنانکه اخلاق رحم و شفقت نیست بلکه توانایی است، هدف مساعی انسان نیز نباید تربیت کل، بلکه انتاج نیرومندترین و برترین افراد باشد. «هدف، انسانیت نیست بلکه مرد برتر است.» آخرین چیزی که یک شخص حساس می‌تواند بفهمد اصلاح بشریت است. ولی بشریت اصلاح نمی‌شود بلکه اصلاً وجود ندارد، بشریت مفهومی انتزاعی و مجرد بیش نیست؛ آنچه هست عدهٔ بیشماری از افراد است. جهان همچون آزمایشگاهی بزرگ است؛ بسیاری از آزمایشهای آن باطل و بی‌ثمر است و از میان می‌رود؛ فقط معدودی از این آزمایشها به ثمر می‌رسد؛ در این آزمایشگاه غرض سعادت تودهٔ مردم نیست بلکه اصلاح و انتاج مثل اعلا است. اگر در اجتماعی مثل اعلا وجود نداشته باشد بهتر آن است که نابود گردد. اجتماع وسیله‌ای است برای بالا بردن قدرت و شخصیت فرد؛ گروه و توده به خودی خود هدف وغرض نیست. «اگر اشخاصی نباشند که ماشینها را به کار بیندازند، پس این ماشینها به چه درد می‌خورد؟ ماشینهایی (یا تشکیلات اجتماعی) که خود علت غایی و هدف خویشند مسخره و مضحکه‌ای بیش نیستند.»[۷۴]

در آغاز نیچه چنان سخن می‌گوید که گویی مقصودش ایجاد انواع جدید می‌باشد؛[۷۵] بعدها فکرش به اینجا می‌رسد که مرد برتر آن شخصیت مافوقی است که گاه به گاه از لجنزار تودهٔ عوام بیرون می‌آید و وجودش مدیون تربیت صحیح و تغذیهٔ درست است نه تصادف و انتخاب طبیعت. زیرا حیات و ظواهر آن با شخصیتهای ممتاز و استثنایی دشمن است؛ طبیعت دربارهٔ بهترین موالید خویش سخت بیرحم و قسی است؛ او افراد متوسط را بیشتر

۷۳. «D.D»، ۸٤؛ الیس، ۵۰؛ «B.G.E»، ۱۲۱.
* الحاقی مترجم.
۷٤. «W.P.»، ج ۲، ۳۸۷، ۱۳۵؛ «H.A.H»، ج ۱، ۳۷۵.　۷۵. «Z»، ۱۰٤.

دوست دارد و بیشتر تولید می‌کند؛ طبیعت همواره از مَثَل اعلا منحرف می‌شود و به سطح توده و عوام متمایل می‌گردد ـ دائماً می‌خواهد کیف را فدای کمّ کند و بیشتر را بر بهتر تسلّط دهد.[۷۶] تنها انتخاب انسانی و تهیهٔ وسایل اصلاح نژاد و تربیت اشرافی می‌تواند ضامن حیات و بقای مرد برتر باشد.

بیهوده‌تر از این نیست که بگذارند افراد برتر از روی عشق ازدواج کنند، یعنی دختران خدمتکار زن قهرمانان شوند و نوابغ کلفتها را به زنی بگیرند. شوپنهاور در این‌باره اشتباه می‌کرد؛ عشق مایهٔ اصلاح نژاد نیست؛ اگر مردی دچار عشق شد نباید گذاشت تا تصمیمی بگیرد که سرتاسر زندگیش را گرفتار محنت کند؛ عشق و عقل با هم سازگار نیستند. باید اعلام کنیم که ازدواج عشاق بی‌ارزش است و عشق مانع قانونی ازدواج است، فقط باید بهتران با بهتران ازدواج کنند و عشق را به عوام ارزانی دارند. مقصود از ازدواج تنها تولیدمثل نیست بلکه تکمیل و پیشرفت نیز هست.

> تو جوانی و آرزومند زن و فرزندی. ولی می‌خواهم بپرسم تو مردی هستی که جرئت آرزوی فرزند داشته باشی؟ آیا مرد پیروزمندی هستی؟ بر خود و بر احساسات خود غالب هستی؟ می‌توانی جلوی هوا و هوست را بگیری؟ یا این زن و فرزند خواستن یک میل و غریزهٔ حیوانی و اقتضای ضرورت است؟ یا از تنهایی دلتنگ شده‌ای و با خود سازگار نیستی؟ من می‌خواهم که این پیروزی و استقلال نفس تو باشد که هواخواه زن و فرزند است. فرزند تو باید یادگار پیروزی و استقلال نفس تو باشد تو باید چیزی برتر از خود به وجود آوری. اما نخست باید روح و جسم خویش را از سر تا پا درست کنی، تو باید نظیر خود را به وجود آوری بلکه بالاتر و والاتر از خویش بیافرینی! مقصود من از ازدواج این است که دو تن اراده کنند تا یکی بیافرینند که از هر دو بهتر باشد. من ازدواج را احترام متقابلی می‌دانم که ارادهٔ هر دو مبدل به یک اراده شود.[۷۷]

بدون مولد نیک نجابت غیرممکن است. «هوش تنها مایهٔ نجابت نیست؛ بلکه چیزی می‌باید تا مایهٔ نجابت هوش شود. پس برای نجابت چه لازم است؟ خون... (مقصودم این نیست که کلمهٔ خان پس از نامش بیاید و یا لرد پیش از نامش ذکر شود، مقصودم «نسب‌نامه و شجره‌نامهٔ گوتا» هم نیست: این جملهٔ معترضه برای خرهاست).» پس از مولد نیک و تربیت صحیح، آخرین عامل پیدا آورندهٔ مرد برتر، یک مدرسهٔ سخت و جدی است. در این مدرسه تکمیل نفس باید امر مسلمی باشد و جایزه و انعام نخواهد. در آنجا باید آسایش کم و مسؤولیت زیاد باشد، در آنجا باید جسم عادت کند تا بدون ناله و شکوه تحمل رنج کند، باید اراده اطاعت و فرماندهی را یاد بگیرد، نه آزادی سرسری! نه اغماض و آزادی که مایهٔ ضعف روح و جسم گردد! در این مدرسه باید یاد بگیرند تا از ته دل بخندند؛ مقام

۷۶. «W.P.»، ج۲، ۱۵۸. ۷۷. «Z»، ۹۴.

فلاسفه را باید از روی استعدادشان به خنده بسنجید. «آنکه به بالاترین نقطهٔ کوه می‌رسد به تراژدیها می‌خندد.» در تربیت مرد برتر نباید تلخی و مرارت غیراخلاقی وجود داشته باشد، اراده را باید تمرین و ریاضت داد ولی نه اینکه گوشت و جسد را محکوم کرد. «ای دختران شیرین از رقص باز نایستید! شما را چشم بد مرساد! ساق سیمینتان از گزند دشمنان محفوظ باد.»[۷۸] زیرا مرد برتر نیز می‌تواند از ساق سیمین لذت برد.

مردی که مولد و تربیت او چنین است، ماورای خیر و شر است؛ اگر مقصدی که می‌خواهد بدان برسد اقتضای شرارت کرد، نباید از آن سر باز زند. بی‌باکی او باید بیشتر از خوبی او باشد. «خوب چیست؟... خوب دلیر بودن است.» «خوب چیست؟ آنچه در مرد احساس و ارادهٔ قدرت و خود قدرت را افزایش دهد. بد چیست؟ آنچه از ضعف برخیزد.» شاید بهترین نشانهٔ مرد برتر عشق به خطر و مبارزه باشد، به شرط آنکه به خاطر مقصد و هدفی انجام گیرد. او طالب سلامت نیست و سعادت را به تودهٔ مردم باز می‌گذارد. «زرتشت عاشق کسانی بود که به جاهای دوردست سفر می‌کردند و از زندگی بی‌خطر دلتنگ بودند.»[۷۹] از اینجاست که هر جنگی خوب است. با آنکه در روزگار ما بهانه‌های جنگ خیلی نامعقول و پوچ است: «یک جنگ خوب هر بهانه و علتی نامعقول را معقول و شایسته می‌سازد.» حتی انقلاب نیز خوب است، البته نه خود انقلاب، زیرا چیزی بدتر و شومتر از تسلط عوام نیست؛ بلکه خوبی انقلاب در این است که در روز نبرد عظمت و بزرگی اشخاص پدیدار می‌شود، عظمت را محرک و مشوقی لازم است و آن جنگ و پیکار است؛ از این نبرد است که ستارهٔ درخشان شهاب ثاقب هویدا می‌شود. از غوغای بیهودهٔ انقلاب فرانسه ناپلئون ظهور می‌کند، از هرج و مرج رنسانس آن‌قدر مردان توانا ظاهر می‌شوند که اروپا به یاد ندارد و نمی‌تواند تحمل کند.

افتخار و قدرت و هوش، مرد برتر را می‌آفرینند. ولی باید این سه هماهنگ گردد. امیال هنگامی مبدل به قدرت می‌شود که برای وصول به هدفی برگزیده و متحد گردد؛ هدفی که هرج و مرج امیال را به قالب قدرت یک شخصیت در می‌آورد. «وای به حال متفکرینی که باغبان قدرت خود نیستند بلکه خاک آنند!» کیست آنکه تابع شهوات خویش است؟ آنکه ضعیف است؛ او قدرت مقاومت و امتناع ندارد و برای گفتن «نه» به حد کافی نیرومند نیست؛ او ناسازگار و منحط است. والاترین چیز تسلط بر نفس است. «آنکه نمی‌خواهد از زمرهٔ عوام باشد باید به آنچه هست خرسند نباشد.» مَثَل اعلای نجابت و آخرین حد مرد برتر آن است که هدفی بجوید که بر دیگران و حتی مخصوصاً بر خویشتن درشت و سخت باشد؛ مقصدی بخواهد که به خاطر آن هر چه از دستش برآید، «بجز خیانت بر دوستان»، بکند.[۸۰]

۷۸. «W.P.»، ج ۲، ۳۵۳؛ «B.G.E.»، ۲۶۰؛ «Z.»، ۱۴۹.

۷۹. «Z.»، ۶۰، ۲۲۲؛ «دجال»، ۱۲۸؛ «W.P.»، ج ۲، ۲۵۷.

۸۰. «D.D»، ۲۹۵، ۷ـ ۱۹۴؛ «T.I.»، ۵۷؛ «W.P.»، ج ۲، ۲ـ ۲۲۱، ۳۶۹، ۴۰۰، «شوپنهاور همچون آموزگار»، قسمت ۱.

اگر هدف مساعی خود را چنین کسی قرار دهیم، زندگی را دوست خواهیم داشت و به زندگی برتری خواهیم رسید. «باید هدفی داشته باشیم که در جستجوی آن همدیگر را گرامی بداریم.»[۸۱] بگذار یا بزرگ شویم یا خاکپای بزرگان گردیم؛ چه منظر دلپذیری بود که میلیونها مردم خود را فدای مقاصد و اغراض ناپلئون می‌کردند و در راه او به خوشی جان می‌سپردند و در آخرین نفس نام او را بر زبان می‌آوردند! شاید آنانکه خوب درک می‌کنند بتوانند مبشر کسی باشند که ما را راه وصول به پایهٔ او نیست و راه ظهور او را آماده سازند. ما اهل هر عهد و سرزمینی که باشیم می‌توانیم با همهٔ فاصله و جدایی که در میان ما هست، با هم کار کنیم تا به این مقصد برسیم. اگر زرتشت بتواند صدای این یاوران نهانی و این هواخواهان مرد برتر را بشنود خوشحال خواهد شد و حتی در عین درد و رنج خویش لب به ترنم خواهد گشود. «ای کسانی که امروز تنها و جدا هستید، روزی جمع خواهید شد و ملتی تشکیل خواهید داد؛ از شما مردان برگزیده، ملتی برگزیده به وجود خواهد آمد و از آن ملت برگزیده، مرد برتر ظهور خواهد کرد.»[۸۲]

۷. گرایش به پستی

پس راه به سوی مرد برتر، حکومت مهتران و اشراف است. تا دیر نشده است باید دموکراسی ـ «این جنون سرشماری و رأی‌شماری» ـ را ریشه‌کن کرد. نخستین قدم از میان بردن مسیحیت است تا آنجا که مردان بزرگ درخور شأنشان شناخته شوند. پیروزی مسیحیت آغاز دموکراسی بود؛ «نخستین مسیحی از ته دل دشمن هرگونه امتیاز بود؛ زندگی او مبارزهٔ ناگسستنی برای به دست آوردن «تساوی حقوق» بود»؛ اگر او در زمان ما می‌زیست به سیبری تبعیدش می‌کردند. این مخالف عقل سلیم و تدبیر سیاست است که بگویند «برترین مردم باید خادم و بنده گردد»؛ با خواندن انجیل، انسان خیال می‌کند که یکی از قصه‌های روسی را می‌خواند؛ مثل اینکه مطالب آن از کتب داستایفسکی گرفته شده است. این‌گونه ملاحظات و مفاهیم فقط در میان مردم عوام و و زمانی که فرمانروایان فاسد شوند و از فرمانروایی بازایستند، می‌تواند ریشه بگیرد. «پس از آنکه امثال نرون و کاراکالا به تخت نشستند، عقیدهٔ مردم برگشت و پنداشتند که ارزش پست‌ترین افراد از آنکه بر تخت نشسته است، بیشتر است.»[۸۳]

همچنانکه پیروزی مسیحیت بر اروپا پایان عهد اشرافی کهن بود، پیروزی جنگجویان توتون بر اروپا تجدید عهد خصال مردانگی باستانی و آبیاری نهال حکومتهای اشرافی نوین به شمار می‌رود. این جنگجویان در زیر بار «اخلاق» خم نبودند: «آنها از هر قید و بند

۸۱. نقل از سالتر، ۴۴۶. ۸۲. «Z.»، ۱۰۷. ۸۳. «دجال»، ۱۹۵؛ الیس، ۵۰ ـ ۴۹؛ «W.P.» ج ۲، ۳۱۳.

اجتماعی آزاد بودند؛ همین‌که از کشتار و غارت و آتش زدن و شکنجه بر می‌گشتند، از روی صفای طبع جانوری درنده، خوشحال و مغرور بودند؛ این کارها در نظرشان مانند سرگرمیهای کودکان دبستان بود.» طبقات حاکمهٔ انگلستان و آلمان و فرانسه و روسیه و ممالک اسکاندیناوی و ایتالیا از این قوم برخاسته‌اند.

گروهی از دارندگان موی بور، نژاد فاتحان و مهتران، با تشکیلات جنگی و قدرت سازمانده، پنجهٔ بیرحمانهٔ خود را بر قومی که از حیث شمار بی‌شمارند می‌افکنند... این است گروه تشکیل‌دهندهٔ دولت و حکومت... آنجا که دولت و حکومت با قرارداد و پیمان بر سر کار می‌آید، آرزوها خاک می‌شود. آنکه طبعاً مهترزاده است و فرمانرواست، قرارداد می‌خواهد چه کند؟ او با شدت و خشونت رفتار مقام خود را به دست می‌آورد.[۸۴]

نخست کلیسای کاتولیک با ستایش خصال زنانه این اصل درخشان حکومت را تباه کرد. بعد آرزوهای عامیانهٔ اصلاح مذهبی پروتستانها و بالاخره ازدواج این قوم جنگجو با نژادهای پست مزید بر علت شدند. درست هنگامی که آیین کاتولیک به سوی اشرافیت و فرهنگ ضد اخلاق رنسانس می‌رفت و به صلاح می‌گرایید، نهضت اصلاح مذهبی با خشونت و قدرت یهودانه آن‌را از بین برد. «سرانجام کسی می‌فهمد یا خواهد فهمید که رنسانس چه بود؟ آن، عبارت بود از کسر و کاهش ارزش مسیحیت. اقدامی بود که با تمام وسایل و قدرت غریزه و نبوغ می‌خواست ارزشهای نوی بیاورد و ارزشهای شریف و نجیب را مسلم و پیروز گرداند. من در پیش چشمان خودم امکان باشکوه و جذابی می‌بینم... «پاپ‌شدن سزار بورژیا»... می‌فهمی چه می‌گویم؟»[۸۵]

آبجوخواری و آیین پروتستان ذهن مردم آلمان را کور کرد، اپرای واگنری هم بر این علل افزود. در نتیجه «وضع کنونی پروس خطرناکترین دشمن فرهنگ است.» «وضع کنونی آلمان مرا دچار سوءهاضمه می‌سازد.» «اگر چنانکه گیبن می‌گوید، برای نابود شدن دنیایی زمانی دراز لازم است، برای اینکه عقیده‌ای در آلمان از میان برود نیز زمانی دراز می‌باید.» شکستی که آلمان بر ناپلئون وارد آورد، برای تمدن همان اندازه خطرناک بود که پیروزی لوتر بر کلیسا. از آن به بعد آلمان گوته‌ها و شوپنهاورها و بتهوون‌ها را از دست داد و شروع به پرستش «وطن‌پرستان» کرد؛ «من می‌ترسم که سرود «آلمان‌برترازهمه» پایان فلسفه و حکمت آلمان باشد.»[۸۶] با اینهمه در آلمانی‌ها عمق و متانتی هست که نوید اصلاح آیندهٔ اروپا را می‌دهد؛ خصال مردانگی آنان از فرانسویها و انگلیسها بیشتر است؛ آنها دارای صفات ثبات و صبر و کار هستند و تبحّر و علم و انضباط نظامی‌شان از همین خصال سرچشمه می‌گیرد؛ چقدر مایهٔ خوشوقتی است که اروپاییان از سپاه آلمان ملول و دلتنگ

۸۴. «G.M.»، ۴۰. ۸۵. «دجال»، ۲۲۸. ۸۶. فیگیس، ۴۷، تبصره؛ «T.I.»، ۵۱.

هستند. اگر قدرت تشکیلات آلمان با منابع مادی و انسانی بی‌پایان روسیه درآمیزد، عهد عظیم سیاست و مملکتداری فرا می‌رسد. «ما می‌خواهیم که دو نژاد اسلاو و ژرمن به‌هم بیامیزند؛ البته ماهرترین مردم اقتصادی دنیا یعنی یهود نیز باید به کمک بیایند تا بتوانیم بر جهان مسلط گردیم... ما باید بدون قید و شرط با روسیه متحد شویم.» در این‌صورت جز به‌دور خود گشتن و خفه‌شدن راهی نیست.

آنچه در آلمان مایهٔ تشویش است کندی ذهنی است که مزیت استحکام خصایلشان را از میان می‌برد. آلمان فاقد این میراث و سنن فرهنگی است که در فرانسه هست و فرانسویها را باذوق‌ترین و دقیق‌ترین ملل اروپا ساخته است. «من فقط به فرهنگ فرانسه ایمان دارم و جز آن هر چه در اروپا فرهنگ نامیده شود، اشتباه است.» «آنجا که انسان آثار مونتنی و لاروشفوکو و وؤنارگ و شامفور را می‌خواند بیش از هر ملت دیگر به دورهٔ باستان نزدیک می‌شود.» ولتر «فرمانروای ملک عقل است» و «تن» «بزرگترین مورّخ معاصر است.» حتی آثار فرانسویان متأخر از قبیل فلوبر و بورژه و آناتول فرانس و دیگران، از لحاظ بیان و فکر و روشنی از اروپاییان دیگر بی‌اندازه بالاتر است. «چه وضوح و صفا و روشنی در این فرانسویان دیده می‌شود!» اصالت و ذوق و احساس و اسلوب اروپایی اثر فرانسویان است. ولی البته فرانسهٔ کهن، فرانسهٔ قرن شانزدهم و هفدهم، انقلاب و از میان بردن اشرافیت چرخ تمدّن و فرهنگ را شکست و اکنون روح فرانسوی در برابر آنچه سابقاً بود، لاغر و رنگ پریده به نظر می‌رسد. با اینهمه فرانسه هنوز هم بعضی صفات عالی را داراست؛ «مسائل روانشناسی و هنری در فرانسه بی‌اندازه باریکتر و دقیقتر از آلمان مطرح می‌گردد... در همان هنگام که آلمان در سیاست جهانی قدرت عظیمی به دست آورد، فرانسه در عالم فرهنگ و تمدن به اهمیت عظیم تازه‌ای نایل شد.»[۸۷]

روسیه شیر ژیان اروپاست. «اعتقاد عنودانه‌ای که در ملت روسیه به سرنوشت موجود است، آنان را امروزه بر ما غربیان مزیت می‌دهد.» در روسیه یک حکومت قوی موجود است که «فاقد حماقتهای پارلمانی است.» قدرت اراده مدتی است که در آنجا متراکم شده است و اکنون بیم آن می‌رود که منفجر گردد. جای شگفتی نیست که روسیه روزی سرور و آقای اروپا گردد. «آنکه از ته دل به آیندهٔ اروپا می‌اندیشد می‌تواند تصور کند که روسها و یهود در میدان بزرگ تنازع قوا به اغلب احتمالات قطعی‌ترین عامل خواهند بود.» ولی بالاتر از همه ایتالیاییها قویترین و عالیترین اقوام زنده هستند؛ چنانکه آلفیری می‌گوید، نهال مردی در ایتالیا از همه جا قویتر است. حتی عامیترین ایتالیاییها دارای تحملی مردانه و غروری اشرافی است؛ «سیمای یک فلاح فقیر ایتالیایی از یک مشاور مخصوص برلینی بهتر است و به همین جهت در حقیقت از نظر مردی نیز بهتر و برتر می‌باشد.»[۸۸]

۸۷. سالتر، ۷ – ٤٦٤؛ «.E.H»، ۳۷، ۸۳؛ «.B.G.E»، ٦ – ۲۱۳؛ «.T.I»، ٥٤؛ فاگه، ۱۱ – ۱۰.

۸۸. «.G.M»، ۹۸؛ «.B.G.E»، ۱٤٦، ۲۰۸؛ سالتر، ٤٦۹.

بدتر از همه انگلیسیها هستند؛ آنها بودند که روح فرانسوی را با شبهۀ دموکراسی تباه ساختند. «دکانداران، مسیحیان، گاوان، زنان، انگلیسیان، و دیگر دموکراتها همه به یکدیگر وابسته‌اند.» سودجویی و ابتذال انگلیسیها نقطۀ حضیض فرهنگ و تمدن اروپایی است. فقط در یک سرزمین پر از رقابتهای خفقان‌آور اقتصادی می‌توان حیات را «تنازع برای زیستن» نامید. فقط در زمینی که دکانداران و ملاحان بر اشراف پیروز گردند، دموکراسی پیدا می‌شود؛ این هدیه و رشوه‌ای است که انگلیسیها به دنیای نو داده‌اند. کیست که اروپا را از دست انگلستان و انگلستان را از دست دموکراسی نجات دهد؟

۸. فرمانروایی مهتران (آریستوکراسی)

دموکراسی یعنی سهل‌انگاری؛ یعنی هر یک از اعضاء مؤسسه و تشکیلاتی اجازه داشته باشد که هر چه خواست انجام دهد. معنی دموکراسی فقدان اتصال و به‌هم پیوستگی اجزا و حکومت آزادی و هرج و مرج است؛ معنی آن، ستایش فرومایگی و سرزنش بلندپایگی است. در دموکراسی ظهور مردان بزرگ امکان‌ناپذیر است ــ مردان بزرگ چگونه می‌توانند ناشایستگیها و نادرستیهای انتخاب را گردن نهند؟ در این‌گونه مواقع چه فرصتی برای آنها موجود است؟ «عامۀ مردم آن آزادمردانی را که دشمن هرگونه تملق بوده از چاپلوسی بیزارند، دشمن می‌دارند، همچنانکه سگان خصم گرگ می‌باشند.» این آزادمردان همانهایی هستند که عضو «یک حزب منظم» نیستند. چنین مزرعه‌ای مرد برتر نمی‌پروراند. چگونه ملتی که مردان بزرگش عاطل و مأیوس و شاید هم گمنامند می‌تواند بزرگ باشد؟ چنین ملتی خصلت و حیثیت خود را از دست می‌دهد؛ تقلید امر عرضی است نه طولی ــ یعنی در چنین قومی کمال و غایت مطلوب مرد برتر نیست بلکه افراد معمولی مثل اعلا و سرمشق هستند؛ در اینجا همگان مانند هم می‌گردند و حتی زن و مرد نیز به‌هم شبیه می‌شوند ــ مردان زن می‌گردند و زنان مرد می‌شوند.[۸۹]

پس، زن‌صفتی نتیجۀ طبیعی دموکراسی و مسیحیت است. «در اینجا مرد کم است؛ از این‌روی زنان کوشش می‌کنند که خود را همچون مردان سازند؛ زیرا فقط آنکه مرد کامل است می‌تواند زن را در مقام زنی نگهدارد.» «مرد می‌گوید: زن از دندۀ من آفریده شده است؟ چه دنده‌های ناچیزی دارم!» زن بر اثر آزادی، قدرت و احترام خود را از دست داده است؛ زنان امروز کجا مقام و مرتبۀ زنان دربار بوربون‌ها را دارند؟ برابری زن و مرد غیرممکن است؛ زیرا میان این دو نزاع ابدی برپاست. در این نزاع بدون پیروزی آشتی ممکن نیست ــ آشتی وقتی صورت‌پذیر است که یکی اطاعت دیگری را گردن نهد. کوشش

۸۹. «W.P.»، ج ۱، ٤ – ۳۹۲؛ ج ۲، ۲۰٦؛ «Z.»، ۱٤۱.

در برابری زن و مرد خطرناک است؛ زیرا زن از برابری خرسند نیست، اگر مرد مرد باشد زن اطاعت و فرمانبری را بهتر دوست دارد. علاوه بر این کمال و خوشبختی زن در مادری است. «زن سرتا پا معماست و برای این معما فقط یک راه‌حل موجود است و آن بچه‌دار شدن است.» مرد در نظر زن وسیله است و غایت و هدف داشتن فرزند می‌باشد. ولی زن در نظر مرد چیست؟... بازیچه‌ای خطرناک.» «مرد را باید برای جنگ بار آورد و زن را برای آسایش خاطر جنگجو. جز این هر چه باشد بیهوده است.» با اینهمه «زن کامل در نوع خود از مرد کامل برتر و همچنین نادرتر است... نباید با زنان به خوشخویی و نرمخویی رفتار کرد.»[۹۰]

آنچه در زناشویی مایهٔ تشویش است این است که در ازدواج زن به مقصود خویش می‌رسد ولی مرد خالی و تنگ‌چشم می‌گردد. اگر مردی زنی را دوست بدارد، حاضر است تمام دنیا را به او تقدیم نماید و پس از ازدواج این کار را می‌کند؛ و به محض اینکه بچه‌دار شد باید همه را فراموش کند؛ فداکاری عشق در خانواده تبدیل به خودخواهی می‌شود. درستی و ابتکار زینت تنهایی است. «از نظر اندیشهٔ بلند فلسفی، مردان متأهل مشکوک و مظنونند... برای من نامفهوم است که کسی که در زمینهٔ کار خود می‌تواند به جهان و حیات به یک نظر بنگرد، خود را به زن‌داری و نان درآوردن و راحت‌طلبی و آسایش زن و فرزند مشغول کند.» خیلی از حکما پس از تولد فرزند از فلسفه و حکمت بازمانده‌اند. «نسیمی که از سوراخ کلید می‌وزد می‌گوید بیا! همین‌که در را به حیله نیمه‌باز کردم می‌گوید برو! زیرا عشق زن و فرزند مرا در بند نگاه داشته است.»[۹۱]

با زن‌صفتی، سوسیالیسم و هرج و مرج‌طلبی فرا می‌رسد؛ همهٔ اینها درد و تفالهٔ دموکراسی می‌باشد؛ اگر برابری در حقوق سیاسی درست است، چرا در امور اقتصادی درست نباشد؟ و در چنین صورتی رئیس و پیشوا به چه درد می‌خورد؟ بعضی از سوسیالیستها کتاب زرتشت را می‌ستایند؛ ولی این ستایش مطلوب نیست. «بعضیها هستند که عقیدهٔ مرا دربارهٔ حیات تبلیغ می‌کنند ولی در عین حال مبلّغان برابری و مساوات نیز هستند... من نمی‌خواهم مرا با این اشخاص اشتباه کنند. زیرا در نظر من حق این است که مردم برابر نیستند.» «ما می‌خواهیم که چیز مشترک نداشته باشیم.» «ای مبلّغان مساوات، این جنون قاهر ضعف و ناتوانی شماست که فریاد برابری و مساوات می‌زند.» طبیعت از برابری نفرت دارد، او می‌خواهد افراد و طبقات و انواع همه مختلف باشند. سوسیالیسم خلاف منطق است: قانون تحول اقتضا می‌کند که در انواع و نژادها و طبقات و اشخاص بالاتران فروتران را مورد استفاده و استثمار قرار دهند. زندگی استثمار است و به طور قطع می‌خواهد زندگی دیگری را فدای خویش سازد؛ ماهیان بزرگتر از ماهیان کوچکتر تغذیه می‌کنند و سرتاسر داستان زندگی

۹۰. «Z.»، ۲٤۸، ۱٦۹؛ هانیکر: «خودخواهان»، ۲٦٦. ۹۱. «نیچهٔ عزلت‌نشین»، ۷۷، ۳۱۳؛ «Z.»، ۲۳۲.

همین است. سوسیالیسم از رشک و حسد بر می‌خیزد: «آنچه ما داریم آنها ندارند.»[۹۲] با اینهمه ادارهٔ جنبش سوسیالیسم سخت آسان است، برای مراقبت آن لازم است که گاه به گاه حجاب میان مهتران و کهتران را بردارند و به سردستهٔ ناراضیان اجازهٔ دخول به بهشت بدهند. از سردسته ها نباید ترسید؛ باید از توده‌ها ترسید که خیال می‌کنند با انقلاب می‌توانند از اسارتی که نتیجهٔ طبیعی ناتوانی و سستی آنهاست برَهند. با اینهمه بردگان فقط وقتی شریف می‌شوند که دست به انقلاب بزنند.

هر چه باشد بردگان و بندگان از رؤسای عصرما یعنی طبقهٔ بازرگانان نجیبتر و شریفترند. علامت انحطاط و پستی قرن نوزدهم آن است که خداوندان پول معبود و محسود واقع شده‌اند. ولی این خداوندان پول خود بنده و برده‌اند، بازیچهٔ عادت و قربانی اشتغالات خویشند؛ وقت برای درک افکار نو ندارند، بلکه تفکر بر آنان حرام است و لذات معنوی از دسترسشان بیرون. از همین‌جاست که دایماً در جستجوی «خوشبختی» هستند. خانه‌های بزرگشان جای استراحت نیست و تجملات عامیانه‌شان خالی از ذوق و لطف است؛ اگر آثار نقاشان بزرگ را بر دیوار نصب می‌کنند زیر آن قیمتش را هم می‌نویسند؛ لذات حسی به جای آنکه مایهٔ ترویج نفْس و ذهن باشد موجب خستگی و ملال است. «این بی‌مایگان را ببینید! پول به دست می‌آرند تا مایهٔ بدبختی‌شان گردد.» آنها تمام محدودیتهای اشراف را دارند ولی فاقد استطاعت و توانایی ذهنی و معنوی آنان هستند. «این بوزینگان خوشمزه را ببین که چگونه ورمی‌جهند! آنان به روی همدیگر ورمی‌جهند و یکدیگر را به سوی لجن و کثافات پرتاب می‌کنند، گند دکانداران و جهش هواپرستان به زیان سلامت و تندرستی است.» ثروت این اشخاص به درد نمی‌خورد، زیرا نمی‌توانند آن‌را در مقاصد شریف به کار بیندازند و درست در راه پرورش هنر و ادبیات مصرف کنند. فقط آنکه اهل هنر و ادب است می‌تواند مالک و توانگر باشد»؛ «دیگران ثروت را غایت و مقصد می‌دانند نه وسیله و دایماً با خشونت در دنبال آن هستند، جنون تازهٔ اقوام و ملل را بنگرید، فقط توجه‌شان به این است که هر چه بیشتر تولید کنند و به حد امکان ثروتمند گردند.» بالاخره مردم مانند مرغان شکاری می‌شوند: «دایم برای هم دام می‌گسترند و در کمین همدیگرند تا اموال یکدیگر را برُبایند. معنی همسایگی خوب در نظرشان همین است. به هر پلیدی تن می‌دهند تا سود حقیری به دست آرند.» «عادت بازرگانان امروز صورت ظریفی از عادات راهزنان قدیم است، ارزان به دست آوردن و گران فروختن.» اینها فریاد می‌زنند که دولت نباید مداخله کند و باید آنان را به حال خود بازگذارد، در صورتی که حقیقتاً اینها سزاوار نظارت و مراقبت هستند. شاید

۹۲. «.Z»، ۸ ـ ۱۳۷؛ «.B.G.E»، ۲۲۶؛ «.W.P»، ج ۱، ۱۰۲ (در اینجا انقلابی را پیش‌بینی می‌کند که انقلاب کمون پاریس در برابر آن به منزلهٔ درد دل خفیفی است)؛ ج ۲، ۲۰۸؛ «.D.D» ۳۶۲؛ وقتی که این صفحات اشرافی را می‌نوشت، در یک اطاق زیرشیروانی محقری زندگی می‌کرد و در سال فقط در حدود یکهزار دلار عایدی داشت که بیشتر آن خرج طبع آثارش می‌شد.

سوسیالیسم تا اندازه‌ای (اگرچه خطرناک است) در اینجا ضرور باشد: «باید تمام امور بازرگانی و حمل و نقل را که مایهٔ تراکم پول و ثروت است از دست اشخاص و شرکتها خارج سازیم و به ثروتمندان بزرگ و فقرا به یک نظر نگاه کنیم، یعنی هر دو دسته را برای اجتماع خطرناک بدانیم.»[۹۳]

طبقهٔ سرباز از بازرگانان بالا تر و از اشراف پایین‌ترند. فرماندهی که سربازان خود را به میدان جنگ می‌فرستد تا با آغوش باز و مست از افتخار از مرگ استقبال کنند، از کارفرمایی که کارگران را آلت استفادهٔ خود قرار می‌دهد، نجیبتر و شریفتر است. ببین مردم چگونه با خوشی کارخانه را ترک می‌کنند و به میدان جنگ می‌شتابند. ناپلئون قصاب نبود بلکه نیکوکار بود، به جای اینکه مردم را در کارخانه‌ها رنجور و فرسوده سازد به میدان جنگ می‌فرستاد تا به افتخار نایل گردند. مردم به خوشحالی به زیر عَلَم او می‌رفتند و آن‌را بر کار کردن در کارخانه و ساختن یک میلیون دکمهٔ دیگر ترجیح می‌دادند. «باید روزی برای ناپلئون این شرف و افتخار را قایل شد که وی توانست زمانی مقام جنگجویان را از عوام و بازرگانان بالا تر قرار دهد.» جنگ برای قومی که در تن‌آسانی و ناتوانی و لاابالیگری بزرگ شده‌اند، داروی اثربخشی است. جنگ غرایزی را که در روزگار صلح سوده و تباه گشته‌اند، از نو زنده می‌کند. جنگ و خدمت نظام اجباری برای تعدیل زن‌صفتی ناشی از دموکراسی بسیار ضروری است. «هنگامی که غرایز جامعه‌ای از جنگ و پیروزی خسته شود، دوران پستی فرا رسیده است و موقع دموکراسی و حکومت دکانداران است.» با اینهمه، در روزگار ما علل جنگ نجیبانه نیست؛ جنگهای سلاطین و ادیان از جنگهای اقتصادی کمی نجیبتر و شریفتر بود.[۹۴] «در طی پنجاه سال این حکومتهای مختل و مغشوش (دموکراسی‌های اروپا) برای به دست آوردن بازارهای جهان جنگ عظیمی به پا خواهند کرد.»[۹۵] ولی شاید این دیوانگی اسباب اتحاد اروپا را فراهم سازد و جنگهای اقتصادی زا، که نفعش به زیانش نمی‌ارزد، خاتمه دهد. زیرا فقط حکومت اشرافی از یک اروپای متحد می‌تواند برخیزد و آن‌را از نو اصلاح کند.

نباید گذاشت تا بازرگانان وارد مسائل سیاسی شوند، زیرا این دسته کوتاه بین و تنگ‌چشم‌اند و آن نظر پهناور و افق باز نجیب‌زادگانی را که برای سیاست پرورش یافته‌اند ندارند. حکومت و فرمانروایی حق آسمانی مرد برتر است یعنی حق شایستگی و استعداد او. عوام جای خود را دارند ولی نباید بر مسند حکومت تکیه دهند. آدم معمولی در جایی که حق اوست خوشبخت است و خصال و صفات او برای اجتماع همان اندازه ضروری است که

۹۳. «T.O.S.»، ج ۱، ۱٤۲؛ «H.A.H»، ج ۱، ۳٦۰؛ ج ۲، ۱٤۷، ۳٤۰؛ «T.I.»، ۱۰۰؛ «Z.»، ٦٤، ۳۰۵، ۳۵۵.

۹٤. «.......»، ۸–۷۷؛ «........»، ۱۲۱؛ فاگه، ۲۲؛ «........»، ج ۲، ۲۸۸.

۹۵. «G.M.»، ۲۵۵ (این پیش‌بینی در ۱۸۸۷ نوشته شده است).

خصال زعما و پیشوایان. «برای یک فکر عمیق شایسته نیست که مقام عوام را فی‌حد ذاته مورد اعتراض قرار دهد.» کمال عوام در این است که کار کنند و صرفه‌جو و منظم و معتدل و مؤمن باشند ولی کمالی که برای وسیله و آلت است. «تمدن عالی مانند هرم است که فقط بر قاعدهٔ پهن و وسیعی می‌تواند استوار باشد؛ استحکام و قدرت بنیان عامهٔ مردم برای اجتماع ضروری است.» در هر مکان و هر زمان، عده‌ای فرمانروا و عده‌ای فرمانبر هستند؛ اکثریت مجبورند که تحت هدایت معنوی مردان برتر کار کنند و خوشبختی آنان در همین است.[۹۶]

هر جا که موجود زنده‌ای یافتم دیدم سخن از اطاعت می‌رود. تمام موجودات زنده آنهایی هستند که اطاعت می‌کنند. دوم آنکه: آن کس که مأمور و مطیع دیگری است نمی‌تواند مطیع خویشتن باشد. طریقهٔ موجودات زنده همین است. سومین مطلبی که شنیدم این بود: فرمان دادن از فرمان بردن خیلی مشکلتر است. فرمانده مجبور است بار فرمانبَران را به‌دوش بکشد و در زیر این بار بشکند؛ در هر فرماندهی زحمت و خطری نهفته است و هر جا که موجودات زنده فرمان می‌دهند زندگیشان را به خطر می‌اندازند.[۹۷]

پس جامعهٔ مطلوب آن است که به سه طبقه منقسم شده باشد: تولیدکنندگان (کشاورزان، کارگران، و بازرگانان) و مأموران (سربازان و مستخدمین دولت) و فرمانروایان. طبقهٔ سوم باید حکومت کند نه اینکه مأمور حکومت باشد. حکومت در روزگار کنونی نوعی چاکری و نوکری است. فرمانروایان باید فلاسفهٔ سیاسی باشند نه رئیس اداره و دبیرخانه. آنها باید بر اعتبارات دولتی و بر سپاه نظارت کنند ولی خودشان باید بیشتر سرباز باشند نه صرّاف و مالیه‌چی. فرمانروایان باید همان‌طور باشند که افلاطون گفته است. افلاطون حق داشت؛ حکما باید برترین افراد باشند. آنها باید دقت و ظرافت را با قدرت و شجاعت توأم کنند. هم عالِم باشند و هم سپاهی؛ باید لطف محضر و نکته‌سنجی را به‌هم بیامیزند: «آنها باید از حدود اخلاق[۹۸] و عادات و احترامات و قدرشناسی تجاوز نکنند و هم از روی رشکی که میان اکفاء و اقران است مراقب همدیگر باشند؛ از طرف دیگر در معاشرت با هم باید احترام متقابل و لطف و غرور و تسلط بر نفس و دوستی را مراعات کنند.»[۹۹]

آیا این اشرافیت به شکل صنف در می‌آید و موروثی می‌گردد؟ از بیشتر جهات آری؛ در صورتی که به شرایط خون و اصالت عملی شود. آنچه مایهٔ ضعف و تباهی طبقهٔ اشراف است ازدواج با عوام ثروتمند می‌باشد، همچنانکه عادت اشراف انگلستان است. این نوع ازدواج بود که بزرگترین طبقهٔ حاکمهٔ جهان یعنی اشراف سنای رم را تباه ساخت. تولد امری

۹۶. «دجال»، ۲۲۰ــ۲۱۹. ۹۷. «Z.»، ۲۹۵. ۹۸. کی این بیچارهٔ تبعید شده بازگشته است.
۹۹. به نقل از نورداو در «تباهی نژاد»، نیویورک، ۱۸۹۵؛ ص ۴۳۹.

اتفاقی و تصادفی نیست؛ هر تولدی نتیجهٔ طبیعی یک ازدواج است و مردان کامل از نسلهای برگزیده به‌وجود می‌آیند. «بهای این مرد را اجداد و نیاکانش پرداخته‌اند.»

این سخنان به گوشهای دموکراتیک ما گران می‌آید؟ ولی «قومی که این فلسفه را نتواند بر خود هموار سازد محکوم خواهد گردید: و قومی که از آن استقبال کند بر گیتی مسلط خواهد گشت.» تنها این حکومت اشرافی است که می‌تواند اروپا را متحد سازد و به شکل ملت واحد درآورد و این ناسیونالیسم گاوصفت و وطن‌پرستی بی‌معنی را از میان بردارد. بگذار مانند ناپلئون و گوته و بتهوون و شوپنهاور و استندال و هاینه «اروپاییان نیک» باشیم. مدتهاست که به جای آنکه یک کل تشکیل دهیم، اجزای پراکنده و پاره‌پاره بوده‌ایم. از این تعصبات شهری و وطنخواهی چه فرهنگ عالی می‌تواند برخیزد؟ دوران این‌گونه سیاستهای بی‌معنی گذشته است و جهان رو به سیاستهای بزرگ می‌رود. نژاد تازه و پیشوایان تازه‌ای به وجود خواهند آمد؟ کی اروپا از نو متولد خواهد شد؟

> هنوز چیزی از فرزندان من نشنیده‌اید؟ با من از باغها و جزایر خوشبخت و نژاد زیبای نو من سخن بگویید، فقر و ثروت من به خاطر آنهاست. به خاطر یک چیز چه‌ها نداده‌ام و چه‌ها نخواهم داد؟ آن همین کودکان، این نهالان زنده و این درختان زندگی است که بالاترین مقصد و امید من است.[۱۰۰]

۹. انتقاد

این شعر دلپذیری است و شاید بتوان گفت که اصلاً شعر است نه فلسفه. می‌دانیم که سخنان پوچ در آن زیاد است و این مرد برای اقناع خویش سخت تند می‌راند؛ ولی در هر سطری رنج و درد او را حس می‌کنیم، باید او را دوست بداریم. وقتی که از حساسیت و اشتباهات خسته می‌شویم از نیش شک و تردید و انکار لذت می‌بریم، مثل اینکه پس از تشریفات طولانی و خسته‌کنندهٔ کلیسا دری باز شود و نسیم خنکی بوزد. «آنکه می‌تواند نسیم نوشته‌های مرا استنشاق کند می‌فهمد که این نسیم از بلندیها و ارتفاعات می‌وزد و نیروبخش است. باید خود را برای استنشاق این نسیم آماده کرد وگرنه ممکن است خفه کند.»[۱۰۱] این سرکه را با شیر کودک اشتباه نکنید.

و چه سبک و شیوه‌ای! «روزی مردم خواهند گفت که من و هاینه بزرگترین نویسندهٔ هنرمند آلمان می‌باشیم و نویسندگان خوب آلمان را به فاصلهٔ زیادی در پشت سر گذاشته‌ایم.» و تقریباً هم همین‌طور است.[۱۰۲] خود او می‌گوید: «انشای من می‌رقصد،» هر

۱۰۰. «. . »، ج ۲، ۳۵۳، ٤ ـ ۳۶۲، ۳۷۱، ٤۲۲؛ «B.G.E.»، ۲۳۹؛ «T.O.S.»ج ۲، ۳۹؛ «Z.»، ٤۱۳.

۱۰۱. «E.H.»، ۲.　　۱۰۲. «E.H.»، ۳۹. نیچه خود را لهستانی فرض می‌کرد.

جمله‌ای تیری است؛ بیان نرم و خشن و خشمگین است؛ شیوه مانند شیوهٔ شمشیربازان است که سرعت عمل و درخشندگی آن بیشتر معلول مبالغه و خودستایی جالب و خشمناک و مخالفت غیرعادی آن با مفاهیم مقبول و مسلم و استهزای فضایل و ستایش رذایل است. در می‌یابیم که از حملات خود یک لذت سوفسطایی می‌برد و نتیجه می‌گیریم که اگر کسی نسبت به اخلاقیات رایج پیشداوری نداشته باشد، سبک و شیوه‌اش جالب می‌گردد. این ادعاها که با لحن قطع و جزم بیان می‌شود و این تصمیمات مطلق و این پیشگوییهای مکرر و نقض اقوال خود و دیگران، ناشی از مغزی است که تعادل خود را از دست داده و به سرحد جنون نزدیک شده است. این شیوهٔ درخشان بالاخره ما را خسته می‌کند و اعصاب ما را فلج می‌سازد و چنان ناراحت می‌کند که گویی شلاقی است که بر سر و روی ما فرود می‌آید یا گرانجانی است که با صدای بلند خود کلام ما را قطع می‌کند. در این شدت گفتار خشم وحشیانه‌ای نهان است؛[103] و آن حد و قیدی که شرط نخستین هنر است و آن تعادل و هماهنگی و لطف محضری که نیچه در آثار فرانسویان می‌بیند در کلام خود او دیده نمی‌شود. با اینهمه شیوهٔ او قوی است و هیجان و تکرار آن ما را با خود می‌برد. نیچه اهل استدلال نیست، اهل بیان و اعلام است؛ با قدرت تخیّل خود بر ما پیروز می‌شود، نه با قدرت منطق؛ فقط فلسفهٔ ساده یا شعر نیست بلکه امید نو، ایمان نو، و دین نوی است.

فکر و شیوهٔ او، وی را فرزند جنبش رمانتیسم قلمداد می‌کند. می‌گوید: «فیلسوف در اول و آخر کار از خود چه می‌خواهد؟ می‌خواهد بر قرن خود غالب شود و ازحدود زمان بیرون‌آید.» ولی خود او این دستور کمال را مراعات نکرده و بلکه نقض هم نموده است؛ او درست متوجه نبود که چگونه فلسفهٔ اصالت ذات و نفس کانت (و به قول شوپنهاور «جهان تصور من است») به «من مطلق» فیخته منجر گشته و از آن به «اصالت فرد» ناموزون اشتیرنر کشیده شده و از آن به «مرد برتر» ضد اخلاق رسیده است.[104] مرد برتر تنها «نابغهٔ» شوپنهاور و «قهرمان» کارلایل و «زیگفرید» واگنر نیست؛ بلکه با «کارل مور» شیلر و «گوتس» گوته مشتبه می‌شود. مرد برتر او از افکار دورهٔ جوانی گوته گرفته شده است و خود گوته در روزهای آرام پیری حسودانه به آن طعنه می‌زد. نامه‌های او پر از رقّت و احساس رمانتیک است؛ در این نامه‌ها عبارت «من درد می‌کشم» به همان اندازه تکرار می‌شود که عبارت «من می‌میرم» در سخنان هاینه.[105] خود را «صوفی و صاحب روح رهبانی» می‌خواند و کتاب «ظهور تراژدی» «اعترافات یک طرفدار رمانتیسم است.»[106] به براندس می‌نویسد: «می‌ترسم بیشتر موسیقیدان باشم نه رمانتیک.»[107] «همین‌که مؤلفی کتاب را آغاز می‌کند باید خود را فراموش کند.»[108] ولی نیچه هیچوقت خود را پنهان نمی‌کند و در هر

۱۰۳. فیگیس، ۲۳۰، ۵۶. ۱۰۴. سانتایانا، «خودخواهی در فلسفهٔ آلمان». ۱۰۵. «E.G.»، آلوی، ۲۳۱.
۱۰۶. «B.T.»، ۶، XXV. ۱۰۷. نقل از کتاب «خودخواهان»، تألیف هانیکر ۲۵۱. ۱۰۸. نقل از فاگه، ۹.

صفحه متکلم وحده است. نیچه با ستایش غریزه و فرد و دیونوسوس، و با حمله به فکر و اجتماع و آپولون (یعنی با مدح رمانتیسم و ذم‌کلاسیسم) مانند روز تولد و وفات خویش، دقیقاً عصر و زمان خود را معین می‌کند. نیچه در فلسفه و واگنر در موسیقی نمایندهٔ اوج نهضت رمانتیسم و حد نهایی مد امواج آن بودند. نیچه «نبوغ» شوپنهاور را از حدود و قیود اجتماعی آزاد کرد؛ همچنان که واگنر عشق و عواطف را که در زنجیر اصول کلاسیک فرسوده شده بود، در«سوناتاپانتیک»و«سمفونی پنجم ونهم» آزادی بخشید. او آخرین و برومندترین نهالی بود که از نژاد روسو برخاسته است.

اکنون به آن راهی که با نیچه همسفر بودیم برگردیم، و بعضی از اعتراضاتی را که می‌خواستیم، بگوییم (گرچه بی‌نتیجه است). او در سالهای آخر عمر خویش به خوبی متوجه شد که اصالت و ابتکار «ظهور تراژدی» تا چه اندازه مدیون واهی بودن آن است.[109] علمایی مانند ویلاموریتس مولندورف در زمینهٔ زبانشناسی بر این کتاب خندیدند و دورش انداختند. واگنر را خلف اشیل دانستن به منزلهٔ سجود در برابر خدای مستبدی است. مگر کسی گفته بود که جنبش اصلاح مذهبی، «دیونوسوسی»ـ یعنی وحشی و ضد اخلاق و تجاهر به فسق و فجورـ و رنسانس کاملاً برعکس آن ـ یعنی آرام و محدود و معقول ـ «آپولونی» است؟ یا کسی شک کرده بودکه «آیین سقراط ستایش اپراست؟»[110] حمله به سقراط نفرت شاگرد واگنر از فکر منطقی است؛ ستایش دیونوسوس، ستایشی است که مرد گوشه‌نشینی از کار و فعالیت می‌کند (و ستایشی که از ناپلئون کرده نیز روی این اصل است) و نشانهٔ میل نهانی دانشمند محجوب کم‌رویی است به مستی و عشقبازی.

شاید آنجا که نیچه عهد ماقبل سقراط را روزهای درخشان یونان می‌داند حق داشته باشد؛ تردیدی نیست که جنگهای پلوپونز مبانی فرهنگی و اقتصادی عهد پریکلس را متزلزل ساخت، ولی سقراط را فقط ناقد مخرب دانستن (مگر خود نیچه ناقد مخرب نبود؟) و او را برای جامعه‌ای که در نتیجهٔ جنگ و فساد اخلاق و رشوه (نه فلسفه) رو به اضمحلال بود، سلامت‌بخش ندانستن، تا اندازه‌ای باطل و بی‌معنی است. فقط یک استاد دانشگاه مخالفگو می‌تواند آثار مبهم و جامدهراکلیتوس را بر حکمت بالغه و هنر مترقی افلاطون برتری دهد. نیچه افلاطون را دوست ندارد، همچنانکه سایر طلبکاران خود را؛ هیچ‌کس در نظر بدهکارانش قهرمان نیست؛ ولی آیا فلسفهٔ نیچه جز اخلاق تراسوماخوس و کالیکلس و سیاست سقراطی افلاطون است؟ نیچه با همهٔ تبحر خود در زبانشناسی‌به روح یونانی پی‌نبرد و درس اعتدال و معرفت نفس را که بر بالای معبد دلفی نوشته بودند و فلاسفهٔ بزرگ آن‌را تعلیم می‌دادند، درک نکرد و ندانست که این درس آتش شهوات و امیال را تسکین می‌دهد ولی خاموش نمی‌کند.[111] آپولون برای تعدیل دیونوسوس لازم بود. بعضیها نیچه را ملحد

۱۰۹. «B.T.»، صص ۱ و ٤ از مقدمه. ۱۱۰. «B.T.»، ۱٤۲. ۱۱۱. سانتایانا، ۱٤۱.

می‌دانند ولی درست نیست: او نه ملحد یونانی بود (مانند پریکلس) و نه ملحد آلمانی (مانند گوته)؛ او آن اعتدال و تقید به اصول را که مایهٔ قدرت این مردان بود نداشت. می‌نویسد: «من مردم را دوباره به صفا و صدقی که شرط تمام فرهنگها و تمدنها بود برخواهم گرداند.»[۱۱۲] ولی دریغا که:

ذات نایافته از هستی‌بخش کی تواند که شود هستی‌بخش

کتاب «زرتشت» از میان آثار نیچه تنها کتابی است که از انتقاد مصون است؛ یکی برای آنکه مبهم و مغلق است و دیگر آنکه ارزش خلل‌ناپذیرش آن‌را از هر حمله‌ای در امان نگه می‌دارد. نظریهٔ رجعت و ادوار گرچه میان اسپنسر آپولونی و نیچهٔ دیونوسوسی مشترک است، تخیل ناسالمی است و جهدالمقلّی است برای ایمان به بقا و خلود.* منتقدان تناقضی را که میان ترویج خودخواهی (زرتشت «منیت را کمال و قدس می‌دانست و خودخواهی را می‌ستود.» انعکاس دقیقی است از اقوال اشتیرنر) و تحریض به فداکاری و از خودگذشتگی در راه مرد برتر در اقوال نیچه دیده می‌شود، متوجه شده‌اند. ولی کدام است آنکه فلسفهٔ نیچه را مطالعه کند و خود را مرد برتر نداند، بلکه خادم او بشمارد؟

روش اخلاقی که از کتابهای «درآن‌سوی خیر و شر» و «نسب‌نامهٔ اخلاق» مستفاد می‌شود افراطی و مبالغه‌آمیز است. ما موافقیم که باید مردم را به دلیری تحریض کرد و سختگیری بر نفس نیز لازم است و تقریباً تمام منادیان اخلاق با این مطلب موافقند؛ ولی لزوم فوری در کار نیست که از مردم بخواهیم تا خونخوار و شریر گردند.[۱۱۳] مسلماً این کار بیهوده و بی‌فایده است. و نیز نباید شکوه داشت که اخلاق سلاحی است در دست ناتوانان و اقویا چندان از این سلاح متأثر نشده‌اند و بلکه آن‌را خود به طرز ماهرانه‌تری استعمال کرده‌اند؛ بسیاری از قوانین اخلاقی را برتران انشاء کرده‌اند نه فروتران، و عامه با احترام ناشی از تقلید آن‌را ستوده‌اند. صحیح است که فروتنی گاهی به جای خود به کار نرفته است و چنانکه آن شاعرپیر می‌گوید: «مدتها به حد کافی خم شده‌ایم و تضرع کرده‌ایم» ولی در روزگار ما این صفت به افراط رواج ندارد. نیچه با آنکه شمّ تاریخ را برای فلسفهٔ ضرور می‌شمارد، در اینجا به کار نبرده است وگرنه می‌دانست که در برابر شدت و خشونت جنگی وحشیان که در هزارهٔ اول مسیح آن تمدنی را که نیچه به سوی آن می‌خواند، نابود ساختند،

۱۱۲. «آلوی»، ۱۹۲.

* این عقیده در مشرق‌زمین وجود داشته است و آن را مربوط به تکرار حرکت افلاک می‌دانستند. حاج ملاهادی سبزواری در «منظومه» می‌گوید:

ان نفوس الفلک الدوار نقوشها واجبة التکرار... ــم.

۱۱۳. نورداو، «تباهی نژاد»، ۴۵۱، انتقاد سختی بر نیچه که او را یک سادیست خیالی می‌داند.

صفات رفق و مدارا و فروتنی لازم و ضروری بود. مسلماً این دعوت وحشیانه به قدرت و حرکت، انعکاس قرنی پرهرج و مرج و پرالتهاب است! نیچه مدعی است که اراده قدرت عمومی و جهانی است ولی آرامش هندوان و رخوت چینیان و قناعت و خرسندی معهود روستاییان قرون وسطا را نمی‌توان با ارادهٔ قدرت تفسیر کرد و توضیح داد. بعضی از ما قدرت را سخت دوست داریم ولی بیشتر ما طالب صلح و آرامش هستیم.

به طور کلی، چنانکه هر خواننده‌ای متوجه می‌شود، نیچه به مقام ارزش غرایز اجتماعی درست پی نبرده است. او خیال می‌کند که دواعی و اسباب تفرد و خودخواهی نیازمند تقویت از راه فلسفه می‌باشند! ولی آیا نیچه نمی‌دید که اروپا در لجن جنگهای خودخواهی فرو رفته است و این جنگها آن عادات و آداب فرهنگی مورد پسند او را از یاد برده است، عاداتی که با بی‌ثباتی و تزلزل بر روی همکاری اجتماعی و خیرخواهی و خودداری است؟ وظیفهٔ مسیحیت آن بود که با تلقین نرمخویی و مهربانی کامل، وحشیگری طبیعی مردم را تعدیل کند و هر متفکری که می‌ترسد افراط در خصال مسیحیت خودخواهی را از میان ببرد، به اطراف خود نظر افکند تا ترسش زایل شود و مطمئن گردد.

نیچه که خود در نتیجهٔ بیماری و تندمزاجی گوشه‌نشین بود و مجبور بود با سستی و ابتذال مردم بجنگد، خیال می‌کرد که خصال عالی خصال مردان تنها و مجرّد است. برعکس نظریهٔ شوپنهاور، مبنی بر فنای فرد در جامعه، معتقد شد که باید فرد از اصول و قیود اجتماعی آزاد گردد. چون در عشق شکست خورده بود با تلخی غیرطبیعی که شایستهٔ یک فیلسوف نیست، زن را مورد حمله قرار داد. چون از خویش و دوست بریده بود ندانست که بهترین لحظات زندگی در دوستی و آمیزش است نه در تسلط و جنگ؛ زندگی او آن طول و وسعت لازم را نداشت که عقاید نیمه‌حقیقی او را تبدیل به حکمت حقیقی کند؛ شاید اگر بیشتر می‌زیست از اضطراب و هرج و مرج می‌گذشت و به فلسفهٔ هماهنگ و موزونی می‌رسید. سخنانی که دربارهٔ مسیح گفته است بیشتر دربارهٔ خودش صدق می‌کند: «او خیلی زود مرد وگرنه در سنین کمال عقیدهٔ خود را اصلاح می‌کرد و برای اصلاح آن شایستگی داشت.»[۱۱۴] ولی مرگ طرح دیگری داشت.

شاید عقاید او در سیاست عمیقتر از اخلاق باشد. حکومت اشراف ایدئال است؛ که می‌تواند منکر آن بشود؟ «ای خدایان مهربان! در هر قومی یکی هست که از همه شایسته‌تر و خردمندتر و دلیرتر و بهتر است؛ اگر او را بیابیم و سلطان خویش سازیم همه چیز درست خواهد شد... چگونه او را پیدا کنیم؟ آیا خدایان رحیم و مهربان این راه را به ما یاد نخواهند داد؟ زیرا ما به او احتیاج فراوان داریم!»[۱۱۵] ولی چه کسانی بهترند؟ آیا بهتران فقط در خانواده‌های معینی هستند و باید حکومت اشرافی موروثی داشته باشیم؟ ولی ما این نوع

۱۱۴. Z، ۱۰۰ـ۹۹. ۱۱۵. کارلایل، «گذشته و حال»، نیویورک، ۱۹۰۱.

حکومت را داشتیم و ما را به جاه‌طلبی و فرار از مسئولیتهای طبقاتی و سستی و رکود کشانید. شاید نجات (و فنای) حکومتهای اشرافی در ازدواج با طبقات متوسط باشد، وگرنه حکومت اشرافی انگلیس چگونه پابرجای می‌ماند؟ و شاید بقای حکومت در خانوادهٔ اشراف موجب فساد و تباهی نسلهای آینده گردد؟ مسلماً این مسائل مفصلی که نیچه دلیرانه برای هر یک پاسخی منفی یا مثبت می‌دهد، دارای جنبه‌های گوناگونی است.[۱۱۶] حکومتهای اشرافی موروثی از اتحاد اقوام و دول خوشدل نیستند و هر چه خود را جهانی و مافوق تعصب نشان دهند باز مایل به سیاستهای محدودی هستند. اگر تعصبات نژادی و قومی را کنار بگذارند قسمت مهم قدرت خود را که عبارت از ادارهٔ سیاست خارجی مملکت است از دست می‌دهند. شاید یک دولت جهانی بدان‌گونه که نیچه فکر می‌کند برای تمدن مفید نباشد؛ توده‌های پهناور به کندی پیشرفت می‌کنند؛ آلمان هنگامی که فقط یک «اسم جغرافیایی» بود و نجبا و سلاطین کوچک متعدد بر آن حکومت می‌کردند و در حمایت هنر با هم رقابت می‌ورزیدند، بیشتر در فرهنگ و تمدن جلو می‌رفت تا دورهٔ وحدت و امپراتوری و توسعه‌طلبی؛ حامیان گوته و واگنر امپراتوران نبودند.

عقیدهٔ به اینکه دورانهای بزرگ تمدن و فرهنگ در عهد حکومتهای اشرافی موروثی به وجود آمده است، اشتباه عمومی است. برعکس، دوره‌های درخشان پریکلس و مدیچی و الیزابت وعصر رمانتیسیسم همه نتیجهٔ ثروت وقیام طبقهٔ متوسط بوده است؛ آثار بدیع ادبی و هنری از خانواده‌های اشراف به وجود نیامده است بلکه از طبقات متوسط سر زده است؛ مردانی مانند سقراط فرزند قابله و ولتر پسر صاحب دفتر و شکسپیر پسر قصاب آفرینندگان تمدن و ادب و هنر بوده‌اند. قرون نهضت و جنبش و تغییر فرهنگ و تمدن را تشویق کرده به جلو برده‌اند ـ قرونی که در آن طبقهٔ نیرومند جدیدی به قدرت و افتخار نایل شده است. در سیاست نیز همین‌طور است: این خود یک نوع خودکشی است که نوابغ طبقهٔ متوسط را از سیاست برکنار داریم ـ نوابغی که نظیر آنها در خانواده‌های اشراف دیده نمی‌شود ـ مسلماً بهترین راه این است که راه را برای همه بازگذارند و کاری به مولد و منشأ نداشته باشند؛ نوابغ غالباً از سرزمینهای دورافتاده ظهور کرده‌اند. بگذار تا حکومت آن همهٔ نیکان باشد نه طبقهٔ مخصوص. حکومت اشراف فقط وقتی خوب است که قدرت گردانندگان آن در استعداد ذاتی و جبلی خودشان باشد نه در اصل و نسبشان، یعنی اشرافی که برگزیدهٔ طبقهٔ عوام باشند و از راه باز و فرصتهایی که در دسترس همگان بوده وارد شوند.

پس از اینهمه دلایلی که می‌بایست برخلاف نیچه اقامه شود، برای او چه می‌ماند؟ باید گفت که خیلی می‌ماند و برای ناراحت ساختن یک نقاد کافی است. هر شخص محترمی

۱۱۶. نیچه در جایی می‌گوید: «در جوانی خود «آری» و «نه» خود را به روی مردم می‌زدم؛ اکنون کیفر آن را می‌بینم.»

نیچه را انتقاد کرده و بر او رد نوشته است؛ با اینهمه او همچون علمی در فلسفهٔ جدید پابرجاست و در رأس و قلهٔ نثر آلمان قرار دارد. البته هنگامی که می‌گفت در آینده زمان گذشته را به دو قسمت پیش از نیچه و بعد از نیچه تقسیم خواهند کرد، قدری مبالغه و اغراق می‌گفت ولی او انتقاد سالم از عقاید و مؤسسات احترام‌آمیز عصر خویش، که همه آن‌را کلی و ابدی می‌پنداشتند، از خود به جای گذاشت. برای نیچه این منظر نوی که در درام و فلسفهٔ یونانی باز کرده است می‌ماند؛ او کسی بود که در موسیقی واگنر دانه‌های فساد رمانتیسم را پیدا کرد؛ او کسی بود که طبیعت انسانی را با دقت و مهارت کارد جراحی تشریح کرد؛ بسیاری از ریشه‌های اخلاق او را کشف کرد که کسی تا آن‌وقت کشف نکرده بود؛[۱۱۷] در علم اخلاق عامل با ارزشی که تا آن‌وقت مجهول بود یعنی عامل آریستوکراسی را وارد کرد؛[۱۱۸] او فکر بشر را مجبور ساخت که به مبادی اخلاقی ناشی از عقاید داروین به جد و صراحت بنگرد؛ او بزرگترین نثر شعری عصر خود را نوشت و بالا تر از همه انسانیت را چنان در نظر آورد که باید از انسانیت گام فراتر نهد. گفتار او تلخ بود ولی در صراحت و صداقت نظیر نداشت؛ فکر او از زوایای تیره و غبارآلود مغز انسانی همچون بادی طراوت‌بخش و صفا انگیز عبور کرد. قیافهٔ فلسفهٔ اروپایی روشن‌تر و تازه‌تر گشت زیرا نیچه قلم به دست گرفت.[۱۱۹]

۱۰. پایان

«من کسی را که بخواهد چیزی برتر از خود بیافریند و پس نابود شود دوست می‌دارم »، چنین گفت زرتشت.[۱۲۰]

بی‌شک فکر تند نیچه او را زودتر از وقت پخته کرد و بسوخت. پیکار او با عصر خویش تعادل مغزش را به‌هم زد؛ «جنگ با اخلاق و عادات عصر، وحشتناک است... آنکه وارد این پیکار شود از درون و بیرون کیفر خواهد دید.»[۱۲۱] گفتار نیچه بتدریج تلختر می‌گردید و اشخاص را نیز مانند عقاید و افکار مورد حمله قرار می‌داد؛ به واگنر و مسیح و دیگران ابقا نکرد. می‌گوید: «پیشرفت در حکمت مایهٔ کاهش تندی و تلخی است.»[۱۲۲] ولی خود او نتوانست به گفتهٔ قلمش گوش دهد. هر چه ذهنش کندتر می‌گشت، خنده‌اش نیز تلختر می‌شد؛ هیچ چیز بهتر از گفتار ذیل شدت زهری را که در او نفوذ می‌کرد، بیان نمی‌کند:

۱۱۷. گرچه اصول اخلاقی نیچه در کتب افلاطون و ماکیاوللی و هابز ولاروشفوکو و حتی در «بابا گوریو» اثر بالزاک یافت می‌شود. ۱۱۸. زیمل. ۱۱۹. نفوذ عظیم نیچه در ادبیات معاصر برای کسانی که با آثار آرتسیباشف، استریندبرگ، پشیبیشفسکی، هاوپتمان، دمل، هامسون، و دآنونتسیو آشنا هستند، واضح است و احتیاجی به گوشزد ندارد. ۱۲۰. . ، ۸٦. ۱۲۱. الیس، ۳۹. ۱۲۲. نقل از الیس، ۸۰.

«شاید من بهتر از همه می‌دانم که چرا انسان تنها حیوان ضاحک است: او چنان بشدت و مرارت درد و رنج دید که مجبور شد خنده را اختراع کند.»[۱۲۳] بیماری و نابینایی تدریجی جنبه‌های ضعف و انحطاط جسمانی او بود.[۱۲۴] و رفته‌رفته دربارهٔ بزرگی و رنج خویش به وهم جنون‌آمیزی دچار شد؛ یکی از کتابهای خود را با یادداشتی پیش «تِن» فرستاد. در این یادداشت به آن منتقد بزرگ اطمینان می‌داد که این کتاب نادره‌ترین کتبی است که نوشته شده است؛[۱۲۵] آخرین کتاب او «مردرا ببین» پر از خودستاییهایی است که نظیرش دیده نشده است.[۱۲۶] «مردرا ببین!» دریغا که ما مرد را در اینجا خیلی خوب می‌بینیم!

شاید اگر مردم قدرش را بهتر می‌شناختند، این خودخواهی تسلی‌بخش در وی ظاهر نمی‌شد و نیچه از نظر تندرستی و عقاید بهتر می‌گردید ولی قدرشناسیها قدری دیر شد. هنگامی که دیگران به او دشنام می‌دادند و یا اصلاً نمی‌شناختند، «تِن» دلیرانه سخنان ستایش‌آمیزی به او فرستاد؛ براندس به وی نوشت که در دانشگاه کپنهاگ دربارهٔ «اصلاح اساسی اشرافی‌منشی» نیچه تدریس خواهد کرد؛ استریندبرگ نوشت که عقاید نیچه را در درام به کار خواهد بست؛ و شاید بالاتر از همه آن بود که یکی از هواخواهان ناشناس او یک چک ۴۰۰ دلاری برایش فرستاد؛ ولی این هدایا هنگامی می‌رسید که دل و دیدهٔ نیچه هر دو تقریباً بینایی خود را از دست داده و امیدی برایش نمانده بود. می‌گوید: «هنوز دورهٔ من نرسیده است؛ فقط پس‌فردا از آن من خواهد بود.»[۱۲۷]

در ژانویهٔ ۱۸۸۹ در تورن آخرین ضربت به وی وارد شد. دچار سکتهٔ ناقص گردید؛ به هر زحمتی بود خود را به اطاق زیرشیروانی خویش رسانید و شروع به نوشتن نامه‌های جنون‌آمیز کرد: به کوزیما واگنر فقط چهار کلمه نوشت: «آریادنه*، من تو را دوست می‌دارم»؛ به براندس پیام مفصلی تحت عنوان «مصلوب» فرستاد؛ به بورکهارت و اووربک چنان نامه‌های عجیب نوشت که اووربک به کمک او شتافت و دید که نیچه با آرنجهای خویش پیانو را می‌کوبد و می‌شکند و در یک ذوق و مستی دیونوسوسی آواز می‌خواند و فریاد می‌کشد.

نخست به تیمارستانش بردند؛[۱۲۸] ولی مادرش به فریادش رسید و او را تحت مراقبت و پرستاری تسلی‌بخش خودش گرفت. چه منظره‌ای! این پیرزن پارسا که فرزندش همهٔ معتقدات مقدس او را نفی و انکار کرده بود و خود کفر و الحاد پسر را با درد و اندوه و

۱۲۳. «.W.P»، ج ۱، ۳۴.
۱۲۴. مقایسه شود با مقاله‌ای که در «بایوگرافیکل کلینیک» *Goulds* دربارهٔ نیچه نوشته شده است.
۱۲۵. فیگیس، ۴۳.
۱۲۶. «.E.H»، ۲۰؛ مقایسه شود با نورداو، ۴۶۵.
۱۲۷. «.E.H»، ۵۵.
* Ariadne یا Ariane، زن افسانه‌ای یونان قدیم.
۱۲۸. نورداو با لحنی دور از ادب می‌گوید: «جای مناسبی برای مرد مناسبی.»

شکیبایی بر خود هموار ساخته بود. اکنون دوباره با مهر مادری مانند «پیتا»* در آغوشش می‌گرفت. ولی مادر به سال ۱۸۹۷ از دنیا رفت و خواهر نیچه مراقبت او را به عهده گرفت و با خود به وایمار برد. در آنجا کرامر مجسمه‌ای برای او بساخت که رقت‌انگیز است و نشان می‌دهد مردی که هنگامی نیرومند بود چگونه زار و نزار و بی‌یار سر فرود آورده است. با اینهمه نمی‌توان گفت که کاملاً بدبخت بود؛ طبیعت با دیوانه کردن او بر وی رحم آورده بود. روزی ناگهان متوجه شد که خواهرش به او نگاه کرده گریه می‌کند؛ نتوانست معنی گریه‌اش را بفهمد و گفت «لیسبت، چرا ناله می‌کنی مگر ما خوشبخت نیستیم؟» روزی شنید که کسی از کتاب صحبت می‌کند، صورت رنگ پریده‌اش برافروخت و به خوشی گفت: «آه! من نیز بعضی کتابهای خوب نوشته‌ام»، و دوباره آن حال خوشی و روشنی برطرف گردید.

وفات او در ۱۹۰۰ بود؛ نبوغ برای کمتر کسی اینهمه گران تمام شده است.

* Pieto ، در قرون وسطا به پرده‌های نقاشی گفته می‌شد که نشان می‌داد مریم جسد فرزندش را در آغوش گرفته است.

فصل دهم

برگسون، کروچه، برتراند راسل

حکمای معاصر اروپا

۱. هانری برگسون

الف. شورش بر مادیگری

تاریخ فلسفهٔ جدید جنگ میان فیزیک و روانشناسی است. اگر اندیشه و فکر از موضوع خود یعنی ماده آغاز کند، درِ آخر کار کوشش خواهد کرد که حقیقت باطنی و نهانی خود را در پدیده‌های مادی و قوانین مکانیکی بجوید؛ و اگر از خود شروع کند، به ضرورت منطقی، همه چیز را اشکال و صور ذهن و مخلوق و آفریدهٔ آن خواهد دانست. برتری ریاضیات و مکانیک در علوم جدید و تأثیر متقابل صنعت و فیزیک در یکدیگر بر اثر فشار روزافزون احتیاجات انسانی، اندیشه را به مجرای ماتریالیسم انداخته است و موفق‌ترین علوم سرمشق فلسفه قرار گرفته است؛ به رغم دکارت که می‌گفت فلسفه باید از نفس شروع شود و بعد به خارج امتداد یابد، صنعتی شدن اروپای غربی اندیشه را از اندیشه دور کرد و به راه اشیای مادی انداخت.

طریقهٔ اسپنسر اوج این نظر مکانیکی بود. با آنکه او را «فیلسوف آرا و عقاید داروین» می‌خوانند، خود او در حقیقت انعکاس صنعت و شارح و مبیّن آن بود. برای صنعت چندان فضیلت و افتخار برشمرد که امروزه به نظر ما خنده‌آور می‌رسد؛ او مهندس و مکانیسینی بود که در امواج ماده فرو رفته بود، نه زیست‌شناسی که جهش و نشاط حیاتی را حس کند و بفهمد.

از رواج افتادن سریع فلسفهٔ او بیشتر از این جهت است که در فلسفهٔ جدید زیست‌شناسی جای فیزیک را گرفته است و روز به روز این نظر بیشتر طرفدار پیدا می‌کند که رمز و سرّ جهان را در حرکت و جنبش حیات جستجو کنند نه در خمود و رخوت اشیای مادی. در حقیقت، در روزگار ما، ماده را نیز حی و زنده می‌پندارند؛ مطالعات دربارهٔ الکتریسیته و مغناطیس و الکترون به فیزیک رنگ حیات بخشیده است، بدین‌ترتیب به جای آنکه روانشناسی را به فیزیک برگردانند ــ که فکر و فلسفهٔ انگلیسی تازه‌ای بدان متمایل است ــ نزدیک است که به فیزیک زندگی و حیات بخشند و ماده را تقریباً روحانی سازند. در تاریخ فکر جدید

نخست شوپنهاور بود که گفت حیات را می‌توان بر پایه‌ای اساسیتر و شاملتر از قوه قرار داد و در روزگار ما برگسون این عقیده را گرفت و به قدرت بلاغت و ایمان خویش دنیای شکاک را به گفته‌های خود متوجه ساخت.

برگسون، به سال ۱۸۵۹، در پاریس از پدر و مادر یهودی و فرانسوی متولد شد. او محصلی ساعی بود و هر جایزه‌ای را که برای دانشجویان تعیین می‌کردند می‌ربود. بر طبق سنت و روش علوم جدید، نخست به ریاضیات و فیزیک متمایل شد؛ ولی استعدادی که در تجزیه و تحلیل داشت وی را با مسائل فلسفی که در پشت سر هر علمی نهان است مواجه ساخت؛ و به این‌ترتیب به خودی‌خود به سوی فلسفه روی آورد. در ۱۸۷۸ وارد دانشسرای عالی فرانسه شد و پس از آنکه لیسانس گرفت به تدریس در مدرسهٔ کلرمون-فران منصوب گردید. در اینجا بود که به سال ۱۸۸۸ نخستین کتاب مهم خود را به نام «رساله درباب معلومات بی‌واسطهٔ ضمیروجدان» منتشر ساخت. هشت سال بعد کتاب دیگر خود را، که مشکلترین آثار اوست، به نام «ماده‌وحافظه» منتشر نمود. در ۱۸۹۸ استاد دانشسرای عالی و در ۱۹۰۰ استاد کلوژ دوفرانس گردید؛ در ۱۹۰۷ با انتشار شاهکار خویش به نام «تحول خلاق» شهرت جهانی کسب کرد و تقریباً فردای آن معروفترین فرد عالم فلسفه گردید و آنچه برای مزید اشتهار او لازم بود آن بود که کتب وی را در سال ۱۹۱٤ جزو «فهرست کتب کفرآمیز»* قرار دهند. سال بعد وی به عضویت آکادمی فرانسه برگزیده شد.

جای تعجب است که برگسون ـ داوودی که می‌خواست جالوت ماتریالیسم را بکشد ـ در جوانی پیرو و معتقد اسپنسر بود؛ ولی اطلاع زیاد به شک و تردید منجر می‌شود و کسانی که در آغاز مؤمن متعصب بودند سرانجام کافر مرتد می‌گردند، همچنانکه گناهکاران به هنگام پیری عابد و زاهد می‌شوند. برگسون هر چه بیشتر اسپنسر را مطالعه کرد، بیشتر به ضعف ارتباطی که مادیون میان ماده و حیات، جسم و روح، و جبر و اختیار قایلند پی برد. شکیبایی پاستور عقیده به ظهور لدنّی حیات را از اعتبار انداخت و پس از صد سال نظریه‌بافی و هزاران تجربهٔ بی‌ثمر مادیون نتوانستند قدمی در راه‌حل مسئلهٔ اصل حیات بردارند. گرچه بدون شک مغز و فکر به‌هم ارتباط دارند ولی مسلماً کیفیت این ارتباط بکلی به نحو دیگری است. اگر ذهن همان ماده است و هر عمل ذهنی نتیجهٔ مکانیکی اعمال عصبی است پس وجدان برای چیست؟ چرا مکانیسم مادی مغز نمی‌تواند این «اثرتبعی»، و به قول هاکسلی، محترم و منطقی، این شعلهٔ بظاهر بی‌فایده‌ای را که از حرارت جنبش مغز برخاسته است از میان بردارد. بالاخره، آیا جبر نامعقولتر از اختیار نیست؟ اگر آنِ فعلی مشتمل بر انتخاب و اختیار زندهٔ خلاّق نیست باید کاملاً به طور مکانیکی محصول ماده و حرکت آنِ قبل باشد و آن نیز معلول ماده و حرکت آنِ قبل از

* فهرست کتبی که دربار پاپ حک و اصلاح قسمتهای کفرآمیز آن را ضروری می‌داند. ـم.

خود... تا برسد به شکل ابری و سحابی؛ این شکل «سحابی نخستین» باید علت کلی هر حادثه‌ای بعدی باشد؛ مثلاً هر سطری از نمایشنامه‌های شکسپیر و هر رنج و احساسی که در بیانات مبهم هملت و اتللو و مکبث و لیر موجود است و هر بند و جملهٔ آن باید، همه در دهور ماضیه در ابرها و آسمانهای دوردست اساطیری نوشته شده باشند. چه ساده‌لوحی! برای نسل دیرباور ما خیلی سعی و کوشش لازم است تا به چنین نظریه‌ای ایمان بیاورد! هیچ‌یک از معجزات «تورات» و «انجیل» به اندازهٔ این شکل سحابی افسانه ای که آفرینندهٔ این تراژدیهاست، باورنکردنی نیست. برای قیام بر ضد این نظریه مواد کافی موجود بود و اگر برگسون در این میان شهرتی حاصل کرد برای آن بود که وی هنگامی که دیگر شکاکان خود را بظاهر مؤمن نشان می‌دادند جرئت اظهار شک و تردید را پیدا کرد.

ب. ذهن و مغز

به عقیدهٔ برگسون ما طبعاً به ماتریالیسم راغب هستیم، زیرا تفکر و اندیشهٔ ما در حدود فضا و مکان است؛ همه مهندس هستیم. ولی زمان نیز مانند مکان اساسی است و شکی نیست که زمان جوهر حیات و شاید هر حقیقت دیگری است. آنچه باید بدانیم این است که زمان عبارت است از تجمع و تکامل و «استمرار». «استمرار عبارت است از تکامل دایمی زمان گذشته که در مستقبل فرو می‌رود و هر چه رو به پیش می‌رود افزونتر می‌شود»؛ یعنی «زمان گذشته تا زمان حال ممتد است و در آن بالفعل موجود است و به فعالیت خود ادامه می‌دهد.» معنی استمرار این است که زمان ماضی موجود است و چیزی از آن تلف نشده است. «بدون تردید اندیشهٔ ما با قسمت کوچکی از گذشتهٔ ما سر و کار دارد، ولی میل و اراده و عمل ما با تمام زمان گذشتهٔ ما وارد فعالیت می‌گردد.» چون زمان تجمع و تراکم است، مستقبل نمی‌تواند مانند ماضی باشد، زیرا در هر قدم تجمع و تراکم نوی صورت می‌گیرد. «هر آن و لحظه‌ای نه‌تنها امر نوی است بلکه امر پیش‌بینی‌نشده‌ای نیز هست؛... تغیر و تبدل عمیقتر از آن است که ما فرض می‌کنیم»؛ و آن پیشگویی هندسی که غرض و هدف تمام علوم مکانیکی می‌باشد فقط یک اشتباه ذهنی است. به هر حال «زندگی برای یک موجود خودآگاه عبارت است از تغییر، و تغییر عبارت است از کمال، و کمال عبارت است از آفرینش لایتناهی خویشتن.» چطور است که این امر بر تمام موجودات صادق باشد؟ شاید هر حقیقتی عبارت است از زمان و استمرار و صیرورت و تغییر؟[۱]

در نفس ما حافظه حامل استمرار و خادم زمان است؛ حافظه آن‌قدر از گذشتهٔ ما را در اختیار ما می‌گذارد که در هر وضع و حادثه‌ای که پیش می‌آید مقدار فراوانی از حالات متعاقبهٔ نظیر آن‌را به ما عرضه می‌دارد. هر چه منظر و میراث و محفوظات زندگی بیشتر شود

۱. «تحول خلاق»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۱؛ صص ۷، ۱۵، ۵، ۶، ۱.

میدان اختیار وسیعتر می‌گردد و در آخر تنوع نتایج و پاسخهای ممکن ضمیر و وجدان را می‌آفریند که عبارت است از عرض مجدد عکس‌العملها و پاسخها. «به نظر می‌رسد که وجدان با قدرت اختیار موجود زنده متناسب است. وجدان زمینهٔ استعدادها و امکاناتی را که در اطراف عملی موجود است روشن می‌سازد و فاصلهٔ میان آنچه را که شده است و آنچه را که باید بشود پر می‌کند.» وجدان امر تبعی بیهوده‌ای نیست؛ بلکه صحنهٔ زنده‌ای از تخیلات و تصورات است که عکس‌العملها و حالات متعاقبه در آن ظاهر می‌شوند و پیش از آنکه تصمیم و اختیار واقع شود به معرض آزمایش در می‌آیند. پس در حقیقت «موجود زنده عبارت است از یک میدان عملیات که در آن گروهی وارد عالم می‌شوند؛ یعنی آن مقدار از اعمالی که ممکن است از کسی سر بزند.» انسان ماشین منفعلی نیست بلکه کانون نیرویی است که از نو هدایت می‌شود و مرکز تحول خلاقی است.[۲]

آزادی و اختیار نتیجهٔ وجدان و خودآگاهی است، خود را مختار دانستن عبارت است از اینکه شخص بداند که چه می‌کند.

> نخستین وظیفهٔ حافظه آن است که صور گذشته‌ای را که با صور حال مشابه هستند زنده کند تا به ما حالاتی را که پیش از آن و بعد از آن به وجود آمده‌اند نشان دهد. بدین‌وسیله می‌توانیم تصمیمی را که شایسته و مفید است بگیریم. ولی وظیفهٔ او منحصر به این نیست؛ حافظه به ما اجازه می‌دهد که در یک شهود باطنی لحظات و آنات مستمر فراوانی را در نظر بیاوریم و بدین‌سان ما را از جریان و حرکت اشیاء، یعنی آهنگ طبیعی حرکت آنها، بی‌نیاز می‌سازد. هر چه حافظه بیشتر بتواند لحظات گذشته را در یک آن جمع و مدغم سازد، قدرت ما را بر ماده بیشتر می‌کند. بدین ترتیب، بالاتر از همه، حافظهٔ هر موجود زنده به اندازهٔ قدرت عملی‌است که این موجود بر اشیاء دارد.[۳]

اگر حق با جبریون باشد و هر عملی را نتیجهٔ مکانیکی قوای قبلی بدانیم باید محرک بسهولت وارد عمل شود؛ ولی برعکس، اختیار و انتخاب با رنج و کوشش همراه است و مقتضی تصمیم است و باید قدرت شخصیت از کشش روحی تحریک و عادت و تنبلی بالاتر باشد. اختیار عمل است و عمل رنج و کوشش است. به همین جهت است که در سیمای اشخاص آثار رنج و ملالت و خستگی پیدا می‌شود و مردم به غرایز و عادات حیوانات که به خودی خود انجام می‌شود حسرت می‌برند؛ زیرا حیوانات دارای «آرامش و اطمینان به نفس» هستند. ولی آرامش و سکوت سگ شما آرامش فلسفی نیست و این سطح ساکت و بی‌حرکت نشانهٔ یک عمق بی‌پایان نمی‌باشد. این آرامش از غریزهٔ حیوانی است که طبعاً احتیاجی به اختیار و انتخاب ندارد و نمی‌تواند اختیار داشته باشد. «ابداع در حیوانات عبارت است از تغییر عادت. حیوان که در زندان عادات نوع خویش محبوس است، بدون

۲. «همان کتاب». صص ۱۷۹، ۲۶۲. ۳. «ماده و حافظه»، چاپ لندن، ۱۹۱۹؛ ص ۳۰۳.

شک گاهی برای توسعهٔ آن یک ابداع و ابتکار شخصی به کار می‌برد؛ ولی این ابداع فقط آنی و خود به خود است و برای این است که عادت نوی به جای آن بگذارد. به محض اینکه در این زندان باز شد، بسته می‌گردد؛ زنجیر را با خود می‌کشاند تا آن‌را درازتر کند. وجدان و خودآگاهی در انسان این زنجیر را پاره می‌کند و فقط در انسان است که وجدان به آزادی عمل می‌کند.»[۴]

پس ذهن عین مغز نیست، وجدان و خودآگاهی به مغز بسته است و با فنای آن از میان می‌رود؛ ولی لباسی که به میخ آویخته‌اید نیز با افتادن میخ می‌افتد. با اینهمه نمی‌توانید لباس را اثر تبعی و تزیینی میخ بدانید. مغز دستگاه تصورات و عکس‌العملهاست؛ وجدان عبارت است از عرض مجدد این صور و عکس‌العملها و انتخاب و اختیار آن. «جریان رود از بستر آن جداست ولی با وجود این پیرو مسیر پیچ در پیچ آن است. وجدان از عضوی که مایهٔ حیات آن است جداست، با اینهمه باید از تسلسل و تتابع آن پیروی کند.»[۵]

گاهی گفته می‌شود که وجدان و خودآگاهی در ما به مغز وابسته است و هر موجود زنده‌ای که دارای مغز است خودآگاه نیز می‌باشد و موجودات حیه‌ای که دارای مغز نیستند از وجدان نیز بی‌بهره‌اند. ولی بسهولت می‌توان مغالطه‌ای را که در این استدلال به کار رفته است باز نمود. این سخن درست مثل آن است که بگوییم عمل هضم در ما وابسته به معده است و از این‌رو فقط حیواناتی که معده دارند عمل هضم را انجام می‌دهند. در آمیب نیز عمل هضم انجام می‌گیرد بدون اینکه معده‌ای داشته باشد زیرا توده‌ای از پروتوپلاسماهای مشابه است. آنچه صحیح است این است که هر چه موجود زنده کاملتر و ساختمان آن پیچیده‌تر گردد، عمل تقسیم کار و وظایف بیشتر می‌شود و برای وظایف خاصی اعضای خاصی معین می‌شود. مثلاً عمل هضم در معده یا اعضای هاضمه متمرکز می‌شود و چون وظیفه‌اش محدود است بهتر کار می‌کند. به همین ترتیب وجدان و خودآگاهی در انسان بدون چون و چرا وابسته به مغز است، ولی معنی آن این نیست که مغز علت لازم و ضروری وجدان است. هر چه در سلسلهٔ حیوانات پایین‌تر برویم می‌بینیم که مراکز عصبی ساده‌تر می‌شوند تا آنکه بالاخره در پست‌ترین مراحل آنچه می‌ماند فقط عضو زنده‌ای است که در میان اجزای آن بسختی می‌توان اختلافی حس کرد. پس اگر در عالیترین مراحل حیات، وجدان وابسته به دستگاههای عصبی پیچیده‌ای باشد، نباید بگوییم که وجدان تا پست‌ترین درجات زندگی ادامه دارد و گر چه مبهمتر می‌شود، از میان نمی‌رود. پس از روی نظر، هر موجود زنده‌ای باید خودآگاه و دارای وجدان باشد، مطابق اصول، وجود وجدان و خودآگاهی با حیات توأم است.[۶]

۴. «تحول خلاق»، ص ۲٦٤. این نمونه‌ای است که چگونه برگسون بسهولت تمثیل را جانشین برهان می‌سازد و تا چه اندازه میل دارد که شکاف میان انسان و حیوان را بیشتر نشان دهد. ژروم کوانیار عاقلتر بود «زیرا از امضای اعلامیهٔ حقوق بشر سرباز زد، به علت آنکه این اعلامیه میان انسان و گوریل به‌طور فاحش و ظالمانه فرق گذاشته است.» ۵. «همان کتاب»، ص ۲۷۰. ٦. «ذهن ـ انرژی»، چاپ نیویورک، ۱۹۲۰، ص ۱۱.

با اینهمه، پس چرا فکر و ذهن را مادی می‌پنداریم؟ برای اینکه قسمتی از ذهن ما که هوش نامیده می‌شود ذاتاً با مادّه سر و کار دارد. در جریان تحول و تطور، هوش برای عمل و درک امور مادی و مکانی توسعه یافته است؛ مفاهیم و قوانین آن از این میدان کسب شده است و از اینجا اصل جبر و پیش‌بینی علمی را به همه‌جا گسترده است. «هوش، به معنی دقیق کلمه، برای آن است که جسم ما را با محیط ما به بهترین وجهی سازگار کند و روابط اشیاء خارجی را با هم به ما عرضه بدارد، خلاصه یعنی سر و کارش با ماده باشد.»[7] او با اجسام و جامدات مأنوس است، هر صیرورت و تحول را به شکل وجود و هستی می‌بیند[8] و آن‌را یک سلسله حالات متمایز می‌پندارد و از نسج ربط و وصل اشیاء بی‌خبر است و از جریان استمرار که زندگی‌بخش هر موجودی است غافل است.

سینما را در نظر بیاورید و ببینید که چشمان خستهٔ ما چگونه اشکال آن‌را متحرک و فعال می‌پندارد؛ مسلماً در اینجا علم و مکانیسم اتصال و دوام حیات را در نظر آورده است. ولی برعکس در اینجاست که علم و هوش محدودیت خود را ظاهر ساخته‌اند. صوری که می‌بینیم متحرک نیستند، فقط یک سلسله عکسهای جداگانه و آنی هستند که چنان به سرعت و شتاب از پردهٔ سینما می‌گذرند که تماشاچی از وصل و امتداد ظاهری آن لذت می‌برد. همچنانکه در ایام کودکی از جنباندن عروسکها و مجسمه با انگشت خویش می‌برد. پس این یک وهم و اشتباه است و فیلم سینما مرکب از یک رشته صوری است که تا ابد جامد و بی حرکت می‌باشند.

همچنانکه جریان زندهٔ پردهٔ سینما از صور ساکت غیرمتحرک تشکیل شده است، هوش انسانی نیز یک رشته اوضاع و حالات می‌بیند ولی دوام و استمراری را که مایهٔ حیات آن است نادیده می‌گیرد. ماده را می‌بینیم و از انرژی غافلیم. خیال می‌کنیم که می‌دانیم ماده چیست ولی همین‌که در درون ماده به انرژی بر می‌خوریم به حیرت می‌افتیم و اصول مسلمهٔ ما درهم می‌ریزد. «شکی نیست که به شدت تمام باید ملاحظات مربوط به حرکت از اصول ریاضی جدا شود، ولی با اینهمه دخالت حرکت در تکوین اشکال اصل و مبدأ ریاضیات جدید است»[9]؛ تقریباً تمام پیشرفت ریاضیات در قرن نوزدهم مدیون دخالت دادن مفاهیم زمان و حرکت در هندسهٔ فضایی معمولی است. در علم جدید چنانکه از تحقیقات ماخ و پیرسن و هانری پوانکاره آشکار است، سوءظن ناراحت کننده‌ای موجود است و آن اینکه علم «دقیق و استوار» فقط حدس و تخمین است و جمود و سکوت واقعیات را بیشتر از حیات و زندگی آن می‌گیرد.

اگر با به کار بردن مفاهیم فیزیکی در زمینهٔ فکر به بن‌بست جبر و مکانیسم و ماتریالیسم برسیم، تقصیر از خودمان است. یک لحظه تفکر می‌تواند نشان دهد که چگونه

۷. «تحول خلاق»، ص ۹. ۸. با گفتهٔ نیچه مقایسه شود: «هستی توهمّی است که از طرف اشخاصی که از تحول و صیرورت رنج می‌برند، ایجاد شده است.» «ظهور تراژدی»، ص ۲۷. ۹. «تحول خلاق»، ص ۳۲.

مفاهیم فیزیکی در عالم اندیشه قابل استعمال نیست، ما می‌توانیم یک میل فاصله را به اندازهٔ نیم میل تصور کنیم و با یک پرتو فکر می‌توانیم تمام کرهٔ ارض را درنوردیم؛ افکار و تصورات ما هر کوششی را که بخواهد آن‌را مانند ذرات متحرک در فضا فرض کند، رد می‌نماید و نمی‌خواهد که پرواز و عمل آن‌را محدود به حدود مکان بنمایند. حیات از این مفاهیم جامد دوری می‌کند؛ زیرا حیات امری زمانی است نه مکانی، وضع نیست بلکه تغییر است، کمیت نیست بلکه کیفیت است، تقسیم مجدد ماده و حرکت نیست بلکه ابداع مبرم و ساری است.

جزء بسیار کوچکی از یک خط منحنی بسه خط مستقیم نزدیکتر است و هر چه این جزء کوچکتر شود بیشتر به خط مستقیم نزدیک می‌گردد تا به حدی می‌رسد که شخص می‌تواند آن‌را جزء خط مستقیم یا منحنی بداند. همین‌طور حیات حدی است که در هر نقطه با قوای فیزیکی و شیمیایی مشابه است، ولی این نقطه‌ها را در حقیقت همان اذهانی که جزء خط منحنی را با جزء خط مستقیم اشتباه می‌کنند، در نظر می‌آورند. درواقع همچنانکه خط منحنی از خطوط مستقیم کوچک تشکیل نشده است، حیات نیز از عناصر فیزیکوشیمی ترکیب نیافته است.[۱۰]

پس اگر ماهیت و جریان حیات را با عقل و هوش نمی‌توان دریافت چه وسیلهٔ دیگری در دست است؟ ولی مگر تمام وسایل منحصر به عقل و هوش است؟ مدتی از تفکر بازایستیم و درون و نفس خود را مشاهده کنیم که از هر امر دیگری نزدیکتر و معلومتر است: آنچه خواهیم دید ذهن است نه ماده، زمان است نه مکان، فعل است نه انفعال، اختیار است نه جبر و مکانیسم. حیات را در جریان نافذ و دقیق آن خواهیم دید نه در حالات ذهنی و اجزاء منفصل بی‌روح. مطالعهٔ اجزاء منفصل بی‌روح موجود زنده کار علمای طبیعی است که مثلاً پای قورباغهٔ مرده‌ای را تحت آزمایش در می‌آورند یا در زیر میکروسکوپ مطالعاتی انجام می‌دهند و خیال می‌کنند که «عالِم زیست‌شناسی» هستند که حیات و زندگی را تحت مطالعه و مداقه در می‌آورد! این مشاهدهٔ مستقیم و درک ساده و محکم امری، درون‌بینی یا شهود باطنی نامیده می‌شود؛ این عرفان و تصوف نیست بلکه ممکن‌ترین آزمایش مستقیمی است که انسان می‌تواند به عمل بیاورد. اسپینوزا حق داشت که می‌گفت فکر به هیچ‌وجه بالاترین شکل علم نیست، شکی نیست که تفکر از شایعات و مسموعات قویتر و محکمتر است ولی در برابر علم حضوری شهودی بسیار ناتوان است. «آزمایش حقیقی آن است که به ممکن‌ترین وجهی به اصل حقیقت نزدیک شویم و به اعماق حیات برسیم و با یک استماع معنوی از حرکت نبض آن آگاه شویم،»[۱۱] و جریان زندگی را بشنویم. با مشاهدهٔ مستقیم حضور روح را حس می‌کنیم، تفکر عقلانی ما را به اینجا می‌رساند که فکر عبارت است از

۱۰. همان، ص ۳۱. ۱۱. «درآمدی بر فلسفه»، ص ۱٤.

رقص ذرات مغز. آیا تردیدی هست که شهود باطنی به لبّ حیات بهتر پی می‌برد؟

مقصود این نیست که به قول روسو تفکر نوعی بیماری است و عقل و هوش امر شری است که باید هر فرد متقی از آن پرهیز کند. وظیفهٔ عادی عقل و هوش عبارت است از اشتغال به ماده و مکانیّات و ظواهر مادی و مکانی حیات و روح؛ وظیفهٔ شهود باطنی محدود است به احساس مستقیم روح و حیات نه از حیث تجسم خارجی بلکه از لحاظ هستی باطنی آن. «من هرگز نمی‌گویم که به جای عقل باید امر دیگری گذاشته شود و نمی‌گویم که غریزه بالاتر از عقل است. من فقط می‌گویم که پس از ترک منطقهٔ فیزیک و ریاضیات و ورود در ساحت وجدان و حیات باید یک «حس حیاتی» به کار بریم که در خلاف جهت عقل و قوهٔ مدرکه است و اصل و ریشهٔ حیاتی آن با غریزه یکی است، گرچه غریزه به معنی واقعی خود بکلی امر دیگری می‌باشد.» ما نمی‌خواهیم عقل را به وسیلهٔ عقل نفی و رد کنیم، ما فقط زبان و عبارات عقل و قوهٔ مدرکه را به کار می‌بریم «زیرا فقط عقل و قوهٔ مدرکه دارای زبان و عبارات است»، ما کاری جز این نمی‌توانیم بکنیم زیرا عباراتی که در زمینهٔ روح به کار می‌بریم از راه مجاز و استعاره است و با وجود این باز رنگ و بوی ماده را دارد، زیرا عبارت برای بیان معانی مادی به کار رفته است. مثلاً معنی روح نفس و نسیم است و عقل به‌معنی بند است و تفکر بسته به یک موضوع و شیء معینی است. با اینهمه این الفاظ یگانه وسیله‌ای هستند که می‌توان با آن از روح سخن گفت. ممکن است اعتراض شود که ما نمی‌توانیم از حدود عقل تجاوز کنیم زیرا به وسیلهٔ عقل و از راه عقل فقط می‌توانیم به صور دیگر ادراک و وجدان پی ببریم»؛ حتی درون‌بینی و شهود باطنی استعارات مادی هستند. این اعتراض صحیح بود «اگر در دور و بر فکر منطقی مایهٔ مبهمی که از همان ماده‌ای که عقل از آن ساخته شده است باقی نمی‌ماند.» روانشناسی ما باید میدان درک و فهم ما را وسیعتر از حدود عقل و هوش نشان دهد. «کشف نهانی‌ترین اعماق ماوراء شعور و کوشش برای دریافتن طبقات زیرزمینی وجدان، وظیفهٔ روانشناسی قرن آینده است. من شکی ندارم که کشفیات عجیبی در انتظار ماست.»[۱۲]

ج. تحول خلاّق

در این جهت نو، تطور به کلی غیر از مکانیسم کورکورانه و حزن‌انگیز تنازع و ویرانی است که داروین و اسپنسر شرح داده‌اند، ما در تطور استمرار و تراکم قوای حیاتی و ابداع و خلاقیت روحی و «آمادگی دایمی برای امور جدید مطلق» می‌بینیم. خود را آماده می‌سازیم که بفهمیم چرا محققان متخصص جدید از قبیل جنینگز و موپاس نظریهٔ مکانیکی رفتار «پروتوزوئر»ها را رد می‌کنند و چرا پروفسور ای. بی. ویلسن، رئیس علمای سلول‌شناسی

۱۲. روئه، «فلسفهٔ برگسون» ص ۳۷؛ «تحوّل خلاق» ۲۵۸، xii.

معاصر، کتابی را که دربارهٔ سلولها نوشته است به این جمله پایان می‌دهد که: «مطالعات دربارهٔ سلولها، به طور کلی، شکافی را که میان پست‌ترین مراحل حیات و موجودات غیرحیاتی است، به جای آنکه کمتر کند وسیعتر می‌سازد.» و در میان علمای زیست‌شناسی همه‌جا صدای اعتراض بر ضد داروین بلند است.[۱۳]

تا آنجا که می‌توان گفت در رأی داروین، اعضا و وظایف جدید و موجودات زنده و انواع جدید، همه نتیجهٔ انتخاب طبیعی است که از میان تنوعات شایسته و صالح به عمل آمده است. ولی این عقیده با آنکه نیم قرن بیشتر عمر ندارد بر اثر اشکالاتی که بدان وارد شده از میان می‌رود. بر طبق این نظریه اصل غرایز را چگونه می‌توان بیان کرد؟ شاید بهتر است که آن‌را تجمع ارثی عادات اکتسابی دانست. ولی آرای متخصصین این در را به روی ما می‌بندد، گرچه ممکن است روزی باز کند. اگر تنها صفات و استعدادات مادرزاد قابل انتقال باشند می‌بایستی هر غریزه‌ای در آغاز چنان قوی باشد که اکنون هست و به اصطلاح بایستی کامل و کهن به دنیا آمده باشد والا نمی‌توانـد صاحب خود را در تنازع برای بقا مدد کند. اگر غرایز در آغاز ضعیف باشند برای باقی ماندن باید قدرتی کسب کنند که بنا به فرض اکتسابی نیست. هر اصل و منشأیی در اینجا معجزه‌ای جلوه می‌کند.

اشکالی که در غرایز اولیه است در هر تنوع دیگری نیز هست. مایهٔ تعجب است که چگونه تغییر در نخستین شکل خویش می‌تواند دست به انتخاب بزند. اشکالات دربارهٔ اعضای پیچیده‌ای مانند چشم نومیدکننده است. یا چشم یک‌دفعه کامل و صالح به وجود آمده است (که همان‌قدر باورکردنی است که پسر یونس در شکم ماهی) یا یک رشته تنوعات تصادفی و بقای تصادفی آن‌را به وجود آورده‌اند. در هر حال نظریهٔ حصول اعضای دقیق و پیچیده از یک رشته تنوع و انتخاب کورکورانه، قصه‌های جن و پری کودکان را به خاطر می‌آورد که تازه زیبایی آن‌را فاقد است.

اشکال صعب در اینجاست که در جبهه‌های بسیار گوناگون تطور، از طرق و وسایل گوناگون نتایج واحد به دست می‌آید. برای مثال می‌گوییم که در عالم حیوان و نبات، ظهور جنس نرینه و مادینه وسیله‌ای برای تولید و تکثیر است، در اینجا جبهه‌های تطور به حدّ امکان مختلف و متنوع است ولی هم در نبات و هم در حیوان مشکل «تصادف» به یک نحو اتفاق می‌افتد. یا مثلاً اعضای باصره را در نوع مختلف حیوانات ذوفقار و نرمتنان در نظر می‌آوریم؛ اگر مبنای امر را فقط تصادف بگیریم، تنوعات بیشمار مشابه در دو جبهه کاملاً مختلف تطور می‌تواند به یک نحو اتفاق بیفتد؟ آنچه بیشتر شایان توجه است این است که:

> طبیعت گاهی در دو نوع مجاور، از دو راه کاملاً مختلف تکون جنین، به نتایج واحد می‌رسد... طبقهٔ شبکیه حیوانات ذوفقار از بسط مغز ابتدایی جنین تشکیل می‌شود...

۱۳. همان کتاب. صص ۱۱ و ۳۵.

برعکس، در ترمتنان شبکیه مستقیماً از اکتودرم[۱۴] به وجود می‌آید... اگر جلیدیهٔ یک «تریتون» [نوعی از طایفهٔ وزغ ــ م.] را بردارند دوباره این طبقه از طبقهٔ عنبیه به وجود می‌آید، با آنکه جلیدیهٔ اصلی از اکتودرم و عنبیه از مزودرم تولید شده است. آنچه بیشتر مایهٔ توجه است این است که اگر در سمندر خالدار جلیدیه را بردارند و عنبیه را به حال خود بگذارند، جلیدیه دوباره از قسمت علیای عنبیه تشکیل می‌گردد، ولی اگر همین قسمت علیای عنبیه را بردارند، تکوین مجدد آن یا از قسمت شبکیهٔ ناحیهٔ باقی مانده یا از قسمت درونی آن صورت می‌گیرد. این اعضا، که دارای وضع و ساختمان و وظایف مختلف هستند، می‌توانند وظایف واحد انجام دهند و حتی در صورت لزوم، قسمتهای مشابه ماشین را بسازند.[۱۵]

همچنین در صورت فقدان حافظه و ناطقه، خاطرات و وظایف گم‌شده در نسوجی که مجدداً به وجود می‌آیند، بر می‌گردند.[۱۶] مسلم است که در این تطور امری بیشتر از مکانیسم ضعیف اجزای مادی وجود دارد. حیات امری بیشتر از دستگاه ماشینی خودش است؛ نیرویی است که می‌تواند پیشرفت کند و خود را از نو احیا نماید و به میل خود محیط خود را تا اندازه‌ای تغییر دهد. در اینجا امر خارجی دخالت ندارد، اگر امر خارجی دخالت داده شود، یک مکانیسم معکوس و قضا و قدری خواهد بود که مانند تسلیم هندوان به گرمای محیط خویش، هرگونه ابتکار انسانی و تحول خلاّق را از میان می‌برد. «ما باید هم نظریهٔ مکانیسم حیات و هم نظریهٔ وجود علت غایی برای حیات را به‌دور اندازیم، زیرا در هر دو نظریهٔ حیات و ذهن انسانی به عمل و فعل انسان قیاس شده است»؛ در آغاز خیال می‌کنیم که جنبش اشیاء نتیجهٔ یک ارادهٔ شبه انسانی است که تمام این اشیاء را در کارگاه خلقت همچون ابزار و آلات به کار می‌برند؛ بعدها چون اخلاق و فلسفه تحت تأثیر قرن ماشینی قرار می‌گیرد خیال می‌کنیم که جهان خود ماشین است. در اشیاء هدف و غایتی هست ولی در درون خودشان نه در بیرون از آنها؛ این همان «کمال اوّل» و تعیین باطنی است که اجزا را برای مقصد و هدف کل به کار می‌اندازد.[۱۷]

حیات سعی و کوشش و سوق و فشار به بالا و بیرون و اطراف است؛ «محرک دایمی و خلاق جهان است.» حیات با خمود و تصادف متضاد می‌باشد؛ حیات الزام باطنی و نفسی است به سوی کمال و پیشرفت. سستی و رکود و میل به سکون و مرگ که در اشیاء مادی دیده می‌شود در جبههٔ مخالف حیات است؛ حیات در هر قدمی مجبور است که با سستی و رخوت مادهٔ حامل خویش بجنگد؛ پس از اینکه در این جنگ تمام قلاع و استحکامات را از دست داد و جسم را به دست سقوط و مرگ سپرد بازپیروز است و این پیروزی را از راه تولید

۱۴. اعضای جنین از سه طبقه نسج به‌وجود می‌آید: طبقهٔ خارجی، یا اکتودرم، طبقهٔ وسطی یا مزودرم، طبقهٔ داخلی یا اندودرم. ۱۵. «تحوّل خلاق»، صص ٦٤ و ٧٥. ۱٦. «ماده و حافظه»، فصل دوّم.
۱۷. «تحوّل خلاق»، ص ۸۹.

و تکثیر نسل به دست می‌آورد. حتی قیام و بقای محض شکستی است بر ماده و قوانین آن: درحالی که حرکت و پیشرفت و تجسس (نه حالت انتظاری که درنباتات است) پیروزی است که در هر آنی به قیمت کوشش و خستگی به دست می‌آید. وجدان و خودآگاهی همین‌که فرصتی یافت به سوی فراغت خودکار غریزه و عادت و خواب می‌لغزد.

حیات در مرحلهٔ ابتدایی مانند ماده راکد و بی‌حرکت است؛ چنان به بقا و سکون مایل است که گویی کشش حیاتی از ورود در مخاطرهٔ حرکت ناتوان است. این سکون و بقای غیرمتحرک در یکی از جبهه‌های بزرگ تطور حیاتی هدف و غرض اصلی محسوب می‌شود؛ در این جبهه انقیاد و رکوع پیچک و صلابت و گردنکشی درخت بلوط هر دو محراب خدای امنیت و آرامش است. ولی حیات به این سکون و عزلت نباتی خرسند نیست؛ تکامل و پیشرفت/آن دوری از آسایش و وصول به آزادی است؛ از کاسهٔ سنگ پشت و صدف ماهی و پوست فیل و دیگر زرههای دفاعی سنگین دوری می‌کند و به آزادی سبکبار و خطرناک مرغان هوا راغب می‌شود؛ «همین‌طور سربازان سنگین‌اسلحه باستانی جای خود را به لژیونرها دادند؛ سوار غرق سلاح و آهن و پولاد به پیاده نظام سبکسر و سبکبار بدل شد؛ به طور کلی در جریان بزرگ تطور زندگی و در تحول اشخاص و اجتماعات بزرگترین موفقیتها نصیب هولناکترین مخاطرات می‌گردد.»[18] به همین جهت است که تحول جدید در اعضای انسان رخ نمی‌دهد؛ زیرا به جای اعضاء ابزار و اسلحه به کار می‌برد و همین‌که ازآنها بی‌نیاز شد به دور می‌اندازد؛ ولی تحول و پیدایش اعضای جدید در حیوانات عهد سوم و چهارم از قبیل مستدان و مگاتریوم آنها را به شکل قلعه‌های متحرک درآورد و این سنگینی سبب شد که از میان بروند و سروری بر کرهٔ ارضی را از دست بدهند. افزایش اسباب و اعضاء به جای آنکه در پیشرفت حیات کمک کند مانع آن می‌شود.

حال غرایز نیز مثل حال اعضاست؛ غرایز ادوات روح‌اند و مانند اعضاء مستقر و دایمی به نظر می‌رسند ولی همین‌که دیگر به وجود آنها احتیاجی پیدانشد، سنگین و طاقتفرسا می‌گردند. غریزه آمادهٔ کار است و پاسخ کامبخش و قطعی به حالات ثابت و ارثی است ولی با تغییر عضو تغییر نمی‌کند و بسهولت با تحول جریانات مقصد حیات نو مطابقت می‌نماید. غریزه شکل اطاعت کورکورانهٔ ماشین حیات است.

اگر مقلدی در صحنهٔ بازی تلوتلو بخورد و بخواهد به ستونی که اصلاً وجود ندارد تکیه کند یا اگریکی از دوستان ما در راه لغزنده‌ای زمین بخورد اول می‌خندیم و بعد راجع به این حالت فکر می‌کنیم. این خنده خیلی معنی‌دار است زیرا به خاطر آن است که موجود زنده‌ای مثل ماشین و مادهٔ بی‌روح رفتار کرده است. این حیات هندسی که اسپینوزا با الوهیت می‌آمیزد هم مایهٔ خنده و هم موجب گریه است. انسان را ماشین دانستن شرم‌آور و

۱۸. «تحول خلاق»، ص ۱۳۲.

مسخره‌انگیز است؛ و مسخره‌انگیز و شرم‌آور است که فلاسفه انسان را مثل ماشین شرح و وصف کنند.

حیات در تحول خود سه راه مختلف طی کرده است: یکی راه نباتی است که تقریباً یک نوع رکود و خمود مادی دارد و گاهی چنان آرامش و رکود پیدا می‌کند که تا هزار سال باقی می‌ماند؛ در راه دیگر کوشش حیات به جمود غریزی زنبوران و مورچگان ختم می‌گردد؛ ولی در حیوانات ذوفقار حیات به جرئت و آزادی رو می‌نهد، غرایز سهل‌الوصول را به دور می‌اندازد و با دلیری تمام به سوی خطرات بی‌پایان تفکر متوجه می‌گردد. باز غریزه حالت عمیقتر واقعیت و ماهیت عالم است؛ ولی عقل و هوش دلیرتر و قویتر و دید آن پهناورتر است؛ امید و توجه حیات به عقل و هوش بسته است.

این حیات خلاق مبرم که اشخاص و انواع در حکم تجربیات و آزمایشهای آن هستند، همان است که ما آن‌را خدا می‌نامیم؛ خدا و حیات امر واحدی هستند. ولی این خدا محدود است و قادر مطلق نمی‌باشد؛ محدود به ماده است و به زحمت و بتدریج بر سستی و رکود ماده غالب می‌شود؛ عالم به همه اشیاء نیست ولی به تدریج به سوی علم و خودآگاهی و روشنی قدم می‌نهد. «این خدا چیز آماده‌ای به دست ندارد؛ او عبارت است از حیات مداوم و فعالیت و آزادی. این نحو آفرینش راز و معما نیست؛ هنگامی که به اختیار و آزادی وارد عمل می‌شویم، آن‌را حس می‌کنیم،» آنجا که با علم و اطلاع کار خود را انتخاب می‌کنیم و نقشهٔ آیندهٔ خود را می‌کشیم، این خلاقیت را در می‌یابیم.[۱۹] مبارزه‌ها ورنجها وجاه‌طلبیها و شکستهای ما و عشق و رغبت ما به اینکه بهتر و قویتر از آنچه هستیم باشیم، همه ندای این نشاط و «پویش حیاتی» است؛ این یک محرک حیاتی است که ما را جلو می‌برد و این سیارهٔ متحیر را به میدان خلاقیت بی‌پایان بدل می‌سازد.

کسی چه می‌داند که ممکن است بالاخره حیات بر دشمن قدیمی خود یعنی ماده، پیروزی قطعی وارد آورد و حتی مرگ و فنا را از میان ببرد؟ بگذار تا دریچهٔ ذهن و عقل خود را بر روی آمال و امیدهای خویش باز بگذاریم.»[۲۰] اگر زمان مساعد شود همه چیز برای حیات ممکن است. ببینید حیات در طی هزار سال با مناطق جنگلی اروپا و امریکا چه کرده است و ببینید که مانع پیشرفت حیات شدن تا چه اندازه ابلهی و بی‌خردی است. «حیوان بر نبات اتکا دارد و انسان نیز بر روی حیوانیت مستقر است؛ بشریت در میدان پهناوری به هر سو جولان می‌کند تا هر مقاومتی را بشکنند و بر هر مانع وحشتناکی و شاید مرگ نیز غالب آید.»[۲۱]

۱۹. «تحول خلاق»، ص ۲۴۸. ۲۰. برگسون به صحت تله‌پاتی و آگاهی از ضمایر معتقد است. او از کسانی بود که اتوزاپیا پالادینو را بیازمود و بر درستی و حقانیّت او گواهی داد. در ۱۹۱۳ ریاست انجمن تبلیغات روحی را قبول کرد. رجوع شود به «ذهن- انرژی»، ص ۸۱. ۲۱. «تحول خلاق»، ص ۲۷۱.

د. انتقاد

برگسون می‌گوید: «من معتقدم وقتی که در فلسفه به رد و ابطال مصرف می‌شود، بیهوده هدر می‌رود. از جملات و اعتراضات که فلاسفه و متفکرین به همدیگر کرده‌اند چه باقی مانده است؟ هیچ چیز، ولااقل مقدار خیلی کم؛ آنچه می‌ماند و به شمار می‌آید لُبّ حقیقت مثبتی است که هریک ازاین متفکرین کشف کرده‌اند. حقیقت خود می‌تواند افکار باطل را از میان ببرد؛ خود حقیقت بهترین ردکننده است و احتیاجی به زحمت رد و اشکال و اعتراض ندارد.»[۲۲] این خود صدای حقیقت است. آنجا که فلسفه‌ای را اثبات یا رد می‌کنیم، فلسفهٔ دیگری پیشنهاد می‌نماییم که مانند اولی ترکیبی از امید و اشتباهات است. هر چه تجربه‌مان وسیعتر می‌گردد و امیدهای ما تغییر می‌کند در «اشتباهات» فلسفه‌ای که رد کرده بودیم «حقایق» بیشتری می‌یابیم و شاید آنچه را که در جوانی حقایق جاودانی می‌دانستیم بعدها پر از خطا و اشتباه بیابیم. آنجا که بر بال اعتراض و انکار سوار می‌شویم طرفدار جبر و ماشینی بودن جهان می‌گردیم، هرچند این دو نظریه بی‌بند و شیطانی به نظر برسد؛ اما همین‌که از دامنهٔ کوه شبح مرگ پدیدار شد، کوشش می‌کنیم که در پشت سر مرگ امیدی نو بجوییم. فلسفه کار پیرمردان است. اما...

آنچه در مطالعهٔ آثار برگسون نظر ما را جلب می‌کند سبک اوست. شیوهٔ پرآب و تابی دارد ولی مانند آتشبازی و مخالفخوانی نیچه نیست، بلکه روشنی همواری است که گویی می‌خواهد وارث نثر درخشان ظریف معهود فرانسوی بشود. اشتباه در زبان فرانسه از زبانهای دیگر سخت‌تر است؛ زیرا فرانسویها ابهام را دوست ندارند برای آنکه حقیقت از وهم و ابهام روشنتر است. اگر گاهی در آثار برگسون غموض و ابهام مشاهده شود برای آن است که تمثیل و مجاز و کنایه زیاد به کار می‌برد، مانند نژاد سامی دلباختهٔ مجاز و استعاره است و بارها تمثیل را به جای برهان به کار می‌برد، همچنانکه در برابر یک جواهرفروش یا دلال باذوق اراضی با احتیاط رفتار می‌کنیم در برابر این استعاره‌پرداز مجازگوی نیز باید با حزم و احتیاط بود، با اینهمه باید با سپاسگزاری تمام بدانیم که کتاب «تحول خلاق» شاهکار فلسفی قرن ماست.[۲۳]

اگر برگسون انتقادی را که از عقل می‌کند بر پایهٔ عقل پهناورتری بنا می‌نهاد، شاید حکیمانه‌تر می‌بود؛ ولی او پایهٔ این انتقاد را بر فرمانهای شهود باطنی و درون‌بینی می‌نهد،

۲۲. نقل از روئه، ص ۴۷. ۲۳. برای فهم برگسون بهترین راه آن است که آثار خود او را بخوانند؛ همچنانکه در شوپنهاور نیز حال بدین منوال است. آنچه در کتاب ویلدن کار ذکر شده است، بی اندازه ستایش‌آمیز است؛ برعکس، کتاب هیوالیت بی اندازه انکارآمیز می‌باشد. کتاب «درآمدی بر فلسفه»، از خود برگسون، به آن اندازه سهل و ساده است که از یک متخصص فن انتظار می‌رود. رساله دربارهٔ «خنده» اگر چه یک طرفانه است ولی لذتبخش و مفید است.

حس باطنی و شهود نیز مانند حس خارجی در معرض خطا و اشتباه است، هر دو را باید با تجربیات حقیقی آزمایش کرد و هر دو تا آنجا قابل اعتماد هستند که بتوانند چراغی فراراه اعمال بدارند و آن را پیش ببرند. برگسون در این فرض که عقل فقط حالات و صور را در نظر می‌گیرد و با جریان حیات و واقعیت سر و کار ندارد، خیلی تند می‌راند؛ همچنانکه جیمز پیش از برگسون گفته است فکر جریان صور منتقله است؛[۲۴] صور یا تصورات نقاطی هستند که حافظه از جریان فکر بر می‌گزیند و جریان فکر درست انعکاس استمرار و جنبش حیات است.

این نکته صحیح است که بیانات شیوای او جلوی تندروی عقلیون را می‌گیرد؛ ولی پیشنهاد شهود باطنی به جای عقل و اندیشه همان اندازه نامعقول است که بخواهند جلو خیالبافی کودکان را با داستانهای جن و پری بگیرند. باید اشتباهات خود را چنان اصلاح کنیم که ما را به جلو ببرد نه اینکه به قهقرا برگرداند. تهور جنون‌آمیزی می‌خواهد تا کسی ادعا کند که جهان از عقل و اندیشه رنج و زیان فراوان برده است. اعتراضات عصر رمانتیسم بر ضد عقل و اندیشه از روسو و شاتوبریان تا نیچه و جیمز و برگسون کار خود را کرده است؛ ما می‌خواهیم رب‌النوع عقل را از عرش خود پایین بیاوریم ولی نمی‌خواهیم در محراب شهود و اشراق و درون‌بینی زانو به زمین بزنیم. حیات انسانی بسته به غرایز است ولی پیشرفت او در دست عقل و اندیشه می‌باشد.

بهترین کار برگسون حملاتی است که بر ضد ماتریالیسم و نظریهٔ ماشینی بودن جهان انجام داده است. دانشمندان لابراتوارنشین ما به اصول مسلمهٔ خود بیش از حد اعتماد دارند و خیال می‌کنند که تمام جهان را با لولهٔ آزمایش خود می‌توانند بیازمایند. ماتریالیسم همچون کتابی در دستور زبان است که فقط به اسم و قواعد آن پرداخته است؛ ولی همچنانکه زبان تنها اسم نیست و مشتمل فعل نیز هست حقیقت و واقع هم علاوه بر ماده شامل عمل، حیات، و حرکت نیز می‌باشد. شاید همچنان که «خستگی» پولاد فرسوده قابل فهم است، حافظهٔ مولکولی و ذری نیز مفهوم باشد؛ ولی آیا ذره و مولکول می‌توانند پیش‌بینی کنند، طرح بریزند، و هدف و غایت داشته باشد؛ اگر برگسون فقط مشغول ازالهٔ اوهام این آیین جدید بود جنبهٔ اثباتی او کمتر می‌شد، ولی در عوض با اعتراض و اشکال نیز کمتر مواجه می‌گردید. شکوک و اعتراضاتی که بر ضد ماتریالیسم وارد آورده است با تأسیس دستگاه فلسفی خود او از میان می‌رود؛ او هیچ‌وقت نخواسته است بپرسد که ماده چیست؛ شاید رکود ظاهری آن کمتر از آن باشد که ما می‌پنداریم؛ شاید ماده دشمن حیات نیست بلکه خادم و ابزار آن است. او تن و روان، روح و جهان، حیات و ماده را با هم دشمن می‌داند؛ ولی ماده

۲۴. رجوع شود به صفحات مشهوری که جیمز در کتاب «اصول روانشناسی» دربارهٔ «جریان فکر» نوشته است؛ چاپ نیویورک، ۱۸۹۰، ج ۱، ص ۹.

و جسم و جان مایه‌ای برای عقل و ارادهٔ انسانند تا به هر شکلی که بخواهد درآیند. کسی چه می‌داند که اینها نیز شکلی از حیات هستند و علایم روح و عقل می‌باشند؟ شاید به قول هراکلیتوس در اینجا نیز خدایانی وجود دارند.

انتقادی که برگسون از داروینیسم می‌کند طبعاً نتیجهٔ نظریهٔ حیاتی اوست. او به سیرهٔ فرانسویان پیرو نظریهٔ لامارک است و شوق و تحریک و میل را عوامل فعال تحول و تطور می‌داند. مزاج روحانی او نظریهٔ تحول مکانیکی و تجمع ماده و تفرق حرکت را به‌دور می‌اندازد؛ حیات قدرت مثبتی است؛ کوششی است که از راه امیال مبرم و مصر خویش اعضای خود را بنا می‌کند: ما باید از احاطهٔ کامل برگسون بر زیست‌شناسی تعجب کنیم؛ او با کتب و مجلاتی که علم جاری هر ده سال را در بر دارد آشناست. تبحر خود را با فروتنی عرضه می‌دارد، نه با اظهار فضل زننده‌ای که در صفحات کتب اسپنسر به چشم می‌خورد. انتقاد او از داروینیسم بیش از همه مؤثر افتاده است و امروز قسمتهای خاص برجسته نظریهٔ داروین در تطور به طور کلی متروک گشته است.[۲۵]

از بسیاری جهات، نسبت برگسون به عصر داروین نظیر نسبت کانت به عصر ولتر است. کانت جلو این موج الحاد و بی‌دینی عقلانی را که از دکارت و بیکن شروع شده و به شکاکیت دیدرو و هیوم ختم شده بود، گرفت و با مسائل تحلیل و جدال متعالی قطعیت عقل را انکار کرد ولی داروین بدون توجه و اسپنسر با توجه، حمله‌ای را که ولتر و پیروان افراطی او بر ضد دین قدیم شروع کرده بودند از سر گرفتند و ماتریالیسم ماشینی که پیش از کانت و شوپنهاور پایه‌ای گرفته بود دوباره با تمام قدرت بر آغاز قرن ما فرمانروایی کرد. برگسون بر این ماتریالیسم حمله برد، نه از راه انتقاد عقل، که کانت علمدار آن بود، و نه از راه اعتراض پیروان اصالت معنی که ماده را فقط می‌توان از راه اندیشه و تصور درک کرد. بلکه، مانند شوپنهاور، در عالم باطن و ظاهر به جستجوی کمال اول فعال و اصل نیروبخشی افتاد که می‌بایست نکات و عجایب حیات را بهتر قابل فهم سازد. بر اصل برتری حیات هرگز به این قدرت استدلال نکرده بودند و آن‌را به این دلربایی جامه‌ای نپوشانده بودند.

برگسون زودتر از معمول به اوج شهرت رسید، زیرا او منادی و مدافع آمال و امیدهایی بود که همواره در دل بشر می‌جوشد. همین‌که مردم دیدند بدون هتک حرمت فلسفه می‌توانند به الوهیت و خلود معتقد باشند، خوشحال و سپاسگزار شدند و تالار درس برگسون از زنان باحشمت و وقار پر شد، زیرا آنها دیدند که حکیمی با بلاغت تمام از آرزوهای قلبی‌شان سخن می‌گوید. تعجب اینجاست که اعضای سندیکاهای کارگری نیز آنجا حاضر می‌شدند،

۲۵. با اینهمه، استدلالات برگسون چندان محکم نیست. ظهور نتایج مشابه (مثل ظهور نر و ماده و باصره) از طرق مختلف را می‌توان نتیجهٔ مکانیکی اقتضای محیطهای مشابه دانست. اگر علم بتواند ثابت کند که انتقال قسمتی از صفات اکتسابی به نسلهای بعد ممکن است، بسیاری از اشکالات وارد بر نظریهٔ داروینیسم مرتفع می‌شود.

زیرا بیانات برگسون در انتقاد عقلیون با دستور صنفی آنها مبنی بر «فکر کم و کار زیاد» مطابق بود. ولی این شهرت و محبوبیت ناگهانی سریع‌الزوال بود زیرا اختلاف طبایع پیروان برگسون میانشان جدایی افکند و او هم مانند اسپنسر شاهد مراسم تشییع شهرت و وجههٔ خود گردید.

با وجود این، اندیشهٔ برگسون نفیس‌ترین فلسفهٔ معاصر است. ما نیازمند بودیم که کسی تصادف ناگزیر اشیا را با شیوایی تمام گوشزد کند. ما سابقاً فکر می‌کردیم که سرنوشت جهان کاملاً از پیش معین و مقرر گشته است و ابتکارات ما نوعی از خودفریبی است و کوششها و مساعی ما مایهٔ استهزاء و خندهٔ خدایان است. ولی برگسون به ما یاد داد که جهان ساخته و پرداختهٔ قوای اساسی خود ماست. پیش از برگسون ما خود را پیچ و مهرهٔ ماشین عظیم بی‌روح جهان می‌پنداشتیم، ولی اکنون می‌توانیم نقش خود را بر طبق آمال خویش، در صحنهٔ درام جهانی، خودمان تعیین کنیم.

۲. بندتو کروچه

الف. شرح حال

انتقال از برگسون به کروچه ممکن نیست، زیرا راهشان بکلی از هم جداست. برگسون عارفی است که آراء خود را با وضوح و روشنی فریبنده‌ای بیان می‌کند ولی کروچه شکاکی است که غموض و ابهام آلمانی دارد. برگسون با آنکه روحاً مذهبی است علمدار تحول و تطور نیز هست؛ اما کروچه از مخالفان کلیساست و نوشتهٔ او مانند امریکاییان پیرو هگل می‌باشد. برگسون یهودی فرانسوی است که وارث سنن اسپینوزا و لامارک می‌باشد؛ کروچه کاتولیک ایتالیایی است که از مذهب جز بحث و جدال و عشق به زیبایی چیزی یاد نگرفته است.

شاید علت اینکه عرصهٔ ایتالیا در صد سال اخیر نسبتاً از فلسفه خالی بوده آن باشد که متفکرین ایتالیایی، حتی آنان که کلام و الاهیات قدیم را دور انداخته‌اند، به روش و سبک اسکولاستیک‌ها وفادار بوده‌اند. (بی‌تردید علت مهم آن است که مردم شمال ایتالیا بیش از پیش به صنعت و ثروت راغب شده‌اند.) ایتالیا سرزمینی است که رنسانس داشته، ولی فاقد اصلاح مذهبی بوده است. سرزمینی است که به خاطر زیبایی همه چیز را از دست می‌دهد؛ ولی مانند پیلات* هنگامی که به حقیقت می‌اندیشد شکاک است. شاید ایتالیاییها از ما عاقلترند و فکر می‌کنند که حقیقت سرابی بیش نیست، در صورتی که زیبایی، گرچه امری

* Pilate، حاکم رومی فلسطین که عیسی را به دست یهود سپرد ولی خود دستها را شسته از قتل عیسی تبرا نمود.ــم.

ذهنی و باطنی باشد، واقعیت دارد و در اختیار ماست. هنرمندان عهد رنسانس (بجز میکلانژ گرفته و نیمه پروتستان که قلم او انعکاس ندای ساوونارولا بود) هرگز دماغ خود را با اشتغال به اخلاق و الاهیات خسته نمی‌کردند و به اینکه کلیسا نبوغ آنان را شناخته است و پاداششان را می‌دهد خرسند بودند. در ایتالیا رسم بر این است که مردم تحصیل کرده با کلیسا نمی‌ستیزند. چطور ممکن است یک ایتالیایی با کلیسایی که جهان را به سوی کانوسا متوجه ساخته بود و از هر مملکتی باج می‌گرفت تا ایتالیا را به تالار هنری عالم مبدل سازد مخالف باشد؟

بدین‌ترتیب ایتالیا به دین کهن وفادار ماند و خود را به فلسفهٔ توماس آکویناس قانع ساخت. جامباتّیستا ویکو ظاهر شد و از نو در فکر ایتالیایی انقلابی ایجاد کرد ولی با رفتن ویکو فلسفه نیز ظاهراً در ایتالیا مرد. «روزمینی» می‌خواست بشورد ولی عاقبت تسلیم شد. مردم ایتالیا هر چه از مذهب دور می‌شوند به کلیسا وفادارتر می‌گردند.

بندتو کروچه مستثنی است. وی در ۱۸۶۶ در شهر کوچکی از ایالت آکویلا متولد شد. او یگانه پسر خانواده‌ای متمول و کاتولیک و محافظه کار بود. الاهیات کاتولیک را چنان به سعی و دقت تحصیل کرد که در آخر کار برای حفظ تعادل ملحد گردید. در ممالکی که اصلاح مذهبی صورت نگرفته است، راه وسطی میان دین معمول و کفر وجود ندارد. «بندتو» در آغاز کار چنان مقدس بود که می‌خواست تمام مراحل دینی را بگذراند، تا آنکه بالاخره خود فلسفه و انسانشناسی خود را تأسیس کرد؛ و مطالعات او بتدریج جای دینش را گرفت.

در ۱۸۸۳ به مصیبتی گرفتار آمد که معمولاً فکر انسان را به ایمان و مذهب متوجه می‌سازد. شهر کوچک کازامیتچولا که مقر کروچه بود از زلزله ویران شد؛ پدر و مادر و یگانه خواهرش در این حادثه از میان رفتند و او خود ساعتها با استخوانهای شکسته در زیر آوار ماند. سالها گذشت تا سلامت خود را بازیافت ولی سالهای بعد و طرز کارش نشان داد که روحش صدمه‌ای ندیده است. دوران نقاهت و آرامش در او ذوق علمی ایجاد کرد یا، به عبارت بهتر، ذوق علمی او را قویتر ساخت. ثروت مختصری را که از فاجعهٔ زلزله به او رسیده بود در راه تأسیس یکی از بهترین کتابخانه‌های ایتالیا مصرف کرد؛ فیلسوف شد ولی جریمهٔ فلسفه را که معمولاً فقر یا اشتغال به شغل دیگری است نپرداخت و این اندرز احتیاط‌آمیز «کتاب جامعهٔ» عهد عتیق دربارهٔ او صادق آمد که «حکمت هنگامی خوب است که با میراثی همراه باشد.»

در طی زندگانیش طالب علم و عاشق ادب و فراغت ماند. برخلاف میل خود به راه سیاست افتاد و وزیر تعلیمات عمومی گردید، شاید برای آنکه به کابینهٔ سیاستمداران رونق فلسفی بخشد. به عضویت مجلس سنا انتخاب شد و بر طبق رسم ایتالیا هر که یک‌مرتبه سناتور شد تا آخر عمر سناتور می‌ماند. کروچه راهی را رفت که در سنای قدیم رُم چندان بیگانه نبود ولی این روزها کاملاً عجیب به نظر می‌رسد؛ یعنی هم سناتور و هم فیلسوف

گردید و این کار ممکن بود که جلب نظر حاسدان را بکند. ولی در سیاست چندان جدّی عمل نکرد و وقتش را به طور کلی صرف تحریر مجلهٔ «لاکریتیکا»، که شهرت بین‌المللی دارد، نمود؛ در این مجله او و جیووانی جنتیله به تشریح و تحقیق عالم فکر و ادب پرداختند.

جنگ ۱۹۱٤ شروع شد و کروچه از اینکه به خاطر رقابتهای اقتصادی فکر اروپایی در اثر جنگ از رشد و نمو بازماند به خشم آمد و جنگ را جنون خودکشی نامید. حتی هنگامی که ایتالیا ناگزیر در صف متفقین وارد پیکارشد خود را کنار کشید و به همین جهت مانند برتراند راسل، در انگلستان، و رومن رولان، در فرانسه، منفور گردید. ولی ملت ایتالیا از او درگذشت و تمام جوانان ایتالیایی به او به نظر پیشوای بی‌طرف دوست و حکیم نگریستند. نظیر ستایشی که جوزپّه ناتولی از او کرده زیاد شنیده می‌شود: «دستگاه فلسفهٔ کروچه بزرگترین پیروزی اندیشهٔ نوین است.» حال سرّ کامیابی و نفوذ او را جستجو کنیم.

ب. فلسفهٔ روح

نخستین کتاب او، در اصل مقالاتی بود که بتدریج دربارهٔ «فلسفهٔ اقتصادی و ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس» نوشته بود (۱۹۰۰ – ۱۸۹۵). استاد او در دانشگاه رُم آنتونیو لابریولا وی را سخت تشویق کرده بود و به هدایت او در پیچ و خم کتاب «سرمایه» مارکس فرو رفت. «تماس من با کتب مارکسیسم، و حرارت تمامی که زمانی به خواندن مطبوعات سوسیالیستی ایتالیا و آلمان داشتم تمام وجودم را تکان داد و نخستین بار عشق و هیجان سیاسی را در من بیدار کرد و در من ذوق شدیدی به نوخواهی و تجدد به‌وجود آورد؛ من مانند کسی بودم که پس از دوران جوانی دچار عشق گردد و نخستین نتایج مرموز این احساس نو را دریابد.»[۲۶] ولی شراب اصلاحات اجتماعی او را چندان سرمست نکرد و به‌زودی با هوسهای لاطائل سیاست بشری مأنوس شد و دوباره به نهانخانهٔ فلسفه برگشت.

یکی از نتایج این حادثه آن بود که وی مفاهیم خیر و نفع و زیبایی و حقیقت را با هم یکی دانست. البته مانند مارکس و انگلس اقتصادیات را مهمترین امور ندانست. او گرچه نظریهٔ این دو مرد را ناقص می‌دانست ولی بدان جهت از آن ستایش می‌کرد که دقت جهانیان را به مطالبی جلب کرده‌اند که تا آن‌وقت ارزش آن شناخته نشده بود و تقریباً مجهول بود؛ ولی تغییر اقتصادی مطلق تاریخ را به‌دور انداخت و آن‌را نتیجهٔ تسلیم نامتعادلی در برابر محیط صنعتی دانست. او ماتریالیسم را نه فلسفه‌ای برای مردان و نه روشی برای علم دانست؛ در نظر او روح اولویت دارد و حقیقت نهایی است و به همین جهت هنگامی که خواست فلسفهٔ خود را بنویسد، مانند کسی که سر جنگ دارد، آن‌را «فلسفهٔ روح» نامید.

کروچه قایل به اصالت معنی و اندیشه است و از هگل به بعد به فلسفهٔ دیگری معتقد

۲۶. نقل از پیگولی: «بندتو کروچه» نیویورک، ۱۹۲۲، ص ۷۲.

نیست؛ هر حقیقتی تصور است و چیزی را نمی‌توانیم بشناسیم مگر آنکه به شکل محسوسات و اندیشهٔ ما درآید. از اینجاست که هر فلسفه‌ای به منطق بر می‌گردد و حقیقت عبارت است از رابطهٔ کامل افکار و تصورات ما؛ گویا کروچه از این نتیجه بسیار راضی است و همیشه از منطق سخن می‌گوید؛ حتی در کتاب «زیباشناسی» خود نمی‌تواند با این میل باطنی خود مقاومت کند و فصلی در منطق به آن اضافه می‌نماید. درست است که او می‌گوید فلسفه تحقیق دربارهٔ کلی مادی و علم تحقیق دربارهٔ کلی مجرد است؛ ولی از بدبختی خواننده، کلّیِ مادیِ کروچه مجردِ کلّی است. او بیش از همه محصول سنت و روش دیرین مکتب قدیم است؛ به قدری از طبقه‌بندی و فرق و تمیز خوشش می‌آید که هم خواننده را خسته و هم اصل مطلب را سردرگم می‌سازد؛ بسهولت وارد مباحث و مشاجرات منطق می‌شود و بیش از آنکه نتیجه بگیرد رد و اعتراض می‌کند. او یک ایتالیایی است که آلمانی شده است همچنانکه نیچه آلمانی ای است که ایتالیایی گشته است.

«فلسفهٔ روح» مرکب از سه مقاله است؛ مقالهٔ اول آن به نام «منطق همچون علم مفهوم محض» است (۱۹۰۵)؛ چیزی آلمانی‌تر و هگلی‌تر از این عنوان نیست. کروچه می‌خواهد که هر تصوری به قدر امکان خالص و محض باشد، یعنی به حد امکان از حدود تصور خارج نشود و مجردِ محض و دور از مرحلهٔ ماده باشد. آن عشق به صراحت و عمل که ویلیام جیمز را نور تابندهٔ شبهای مظلم فلسفی ساخته است، در کروچه دیده نمی‌شود؛ کروچه خود را زحمت نمی‌دهد که هر تصوری را چنان تعریف کند که آن‌را به نتایج و لوازم عملیش برگرداند، بلکه ترجیح می‌دهد که هر امر عملی را به تصورات و نسب مقولات بدل کند. اصطلاحات و مفاهیم مجرد سرتاسر کتاب او را مملو ساخته است.

مقصود کروچه از مفهوم یا تصوّر محض یک مفهوم کلی از قبیل کمیت و کیفیت و تحول یا هر تصوری است که بتوان به طور مفهوم در حقیقتی به کار برد. او با این مفاهیم چنان بازی می‌کند که گویی روح هگل در وی حلول کرده است و گویی می‌خواهد در ابهام و غموض از استاد خویش سبق برد. کروچه با این منطق خود را قانع می‌کند که فلسفهٔ مابعدطبیعت را استهزا کرده و خود را از آن دور داشته است. به عقیدهٔ او فلسفهٔ مابعدطبیعت انعکاسی از الاهیات است و استاد فلسفهٔ دانشگاه امروز شکل آخر معلم الاهیات قرون وسطا می‌باشد. ایدئالیسم او با رفتار خشنی نسبت به ایمان و عقیده به‌هم آمیخته است: مذهب را قبول ندارد؛ به اختیار و آزادی اراده معتقد است ولی به بقای روح اعتقاد ندارد؛ پرستش زیبایی و زندگی فرهنگی جای دین را در دل او گرفته است. «فرهنگ اقوام ابتدایی دین آنها بود؛ دین ما میراث فرهنگی ماست... من نمی‌دانم آنها که می‌خواهند دین را در کنار فعالیت علمی و هنری و انتقادی و فلسفی بشر نگهدارند چه نظری دارند... با وجود فلسفه علتی برای بقای مذهب وجود ندارد... علم روح مذهب را یک حادثه و واقعهٔ تاریخی می‌داند و آن‌را یک حالت روانی می‌شمارد که قابل رفع است.»[۲۷] آیا رُم به این

سخنان همچون ژوکوند لبخند نمی‌زند؟

در اینجا یکی از اتفاقات عجیب و غیرعادی فلسفه مشاهده می‌شود؛ یعنی با عقیده‌ای روبه‌رو می‌شویم که هم طبیعی و هم روحانی است؛ هم لاادری است و هم غیرجبری؛ هم عملی است و هم اصالت معنی؛ هم اقتصادی است و هم طالب زیبایی. درست است که توجه کروچه بیشتر به نظریات است نه امور عملی، ولی مساعی او نشان می‌دهد که وی به جد می‌کوشد تا خود را از تمایلات مکتب قدیم قرون وسطایی رهایی بخشد. کتاب بزرگی «دربارهٔ فلسفهٔ عملی» نوشته است که قسمتی از آن منطق است منتهی به نام دیگر و قسمت دیگر بحثی فلسفی است دربارهٔ مسئلهٔ اختیار. در کتاب دیگر، که متواضعانه‌تر است، به نام «دربارهٔ تاریخ»، نظریهٔ مفید «تاریخ همچون فلسفهٔ متحرک» را مورد بحث قرار می‌دهد و مورّخ کسی را می‌نامد که انسان و طبیعت را در جریان فعال علل و حوادث نشان دهد نه اینکه خود را به نظریات و انتزاعیات سرگرم سازد. کروچه، ویکو را دوست دارد و با حرارت از این نظریهٔ قدیم ایتالیایی دفاع می‌کند که تاریخ را باید فلاسفه بنویسند. به عقیدهٔ او تبحر و موشکافی بسیار در تاریخ منجرّ به این می‌شود که مورخ در اثر علم زیاد اطمینان خود را از دست بدهد، همچنانکه شلیمان، باستانشناس آلمانی، در تروا نه‌تنها یک شهر بلکه هفت شهر دیگر نیز کشف کرد و همین سبب شد که محققان تاریخ معتقدشدند که اصلاً تروایی وجود نداشته است، کروچه هم معتقد است که انتقاد بیش از اندازهٔ مورخان جهل ما را راجع به گذشته بیشتر می‌کند.

> من نکته‌ای را که یکی از دوستانم در روزگار جوانی به من گفته است به خاطر دارم. در آن ایام من مشغول تدوین کتابی در تاریخ قدیم رُم بودم که در حقیقت بیش از اندازه انتقادی بود. کتاب را به آن دوست خود که مایهٔ علمی کمی داشت دادم، پس از آنکه کتاب را تمام کرد گفت که او افتخار دارد که معتقد شده است که یکی از علمای متبحر بزرگ زبانشناسی شده است. زیرا علمای مزبور پس از سالها رنج و زحمت به این نکته می‌رسند که هنوز چیزی نمی‌دانند، ولی او بدون زحمت و فقط در نتیجهٔ موهبت طبیعی به این نکته پی برده است.[۲۸]

کروچه صعوبت دریافت وقایع حقیقی ادوار گذشته را می‌داند و تعریفی را که روسو از تاریخ کرده است ذکر می‌کند: «تاریخ عبارت از آن است که از میان دروغهای متعدد، دروغی را که بیش از همه به حقیقت شبیه است برگزینند.»[۲۹] او از نظریه‌بافانی نظیر هگل و مارکس و «باکل» خوشدل نیست، زیرا اینان می‌خواهند با احکامی که قبلاً پیش خود درست کرده‌اند تاریخ را از راه قیاس و استدلال مشوش سازند. در تاریخ نقشهٔ قبلی و منظمی

۲۷. «زیباشناسی»، ترجمهٔ انگلیسی، ص ۶۳. ۲۸. «دربارهٔ تاریخ»، ترجمهٔ انگلیسی، ص ۳۴.
۲۹. همان. ص ۳۲.

وجود ندارد و حکیمی که به تدوین تاریخ اشتغال می‌ورزد نباید سرگرم ترسیم نقشه‌های جهانی باشد بلکه باید در پی کشف علل و نتایج و روابط برآید. باید به خاطر داشته باشد که آن قسمت از تاریخ دارای ارزش است که در معنی و بیان با عصر خود متناسب است. تاریخ باید بالاخره آن‌چنان باشد که ناپلئون گفته است: «تنها فلسفهٔ حقیقی و تنها روانشناسی واقعی» و این هنگامی صورت‌پذیر است که مورّخین تاریخ را همچون الهام طبیعت و آیینهٔ بشری بنویسند.

ج. زیبایی چیست؟

کروچه‌از تتبعات ادبی و تاریخی وارد فلسفه می‌شود، از این رو طبیعتاً فلسفهٔ او دارای رنگ و **بوی مسائل انتقادی و زیباشناسی است. بزرگترین کتاب او «زیباشناسی» است (۱۹۰۲).**
او هنر را بر حکمت مابعدطبیعی و علم برتری می‌دهد: علوم به ما سود می‌رسانند ولی هنر زیبایی و جمال می‌بخشد. علوم ما را از حال و تشخص دور می‌کند و به جهانی می‌برد که تجریدات ریاضی آن دایماً در افزایش است تا بالاخره به نتایج مهمی می‌رسد که فاقد اهمیت عملی است (همچنانکه در اینشتین دیده می‌شود)؛ ولی هنر ما را مستقیماً به شخص جزئی و حقیقت واحد راهنمایی می‌کند و به یک فلسفهٔ کلی می‌رساند که در شکل مشخّص مادی مضمر است. «علم دو صورت دارد: «شهودی» و «منطقی»؛ معرفتی که از راه تخیّل حاصل می‌شود یا معرفتی که به وسیلهٔ عقل به دست می‌آید؛ معرفت شخصی یا معرفت کلی؛ معرفت امور شخصی و جزیی یا معرفت روابط و نسب این امور. به هر حال علم یا معرفت عبارت است از ابداع ــ خواه ابداع صور و خواه ابداع مفاهیم.»[۳۰] بنابراین، اصل هنر عبارت است از قدرت ابداع صور. «آنچه بر هنر حکمفرماست فقط تخیل است، صور خیال تنها ثروت و مایهٔ هنر می‌باشد. هنر کاری به طبقه‌بندی اشیاء و تقسیم آن به خیالی و واقعی ندارد، آنها را وصف و تعریف نمی‌کند بلکه احساس می‌کند و نمایش می‌دهد ــ جز این کاری ندارد.»[۳۱] چون تخیل جلوتر از اندیشه است و اندیشه ناگزیر از آن می‌باشد، فعالیت هنری یا ابداع صور مقدم بر فعالیت منطقی و ابداع مفاهیم است. انسان به محض اینکه شروع به تخیل کرد هنرمند شد و این مدتها پیش از آن بود که استدلال کند.

هنرمندان بزرگ، موضوع را بدین‌سان دریافتند. میکلانژ گفت: «نقاش نه با دست خویش بلکه با مغز خویش می‌نگارد.» لئوناردو داوینچی نوشت: «روح نوابغ بزرگ وقتی بیشتر ابداع می‌کند که با امور خارجی کمتر سر و کار داشته باشد.» همه این داستان **داوینچی راشنیده‌اند که هنگامی که می خواست پردهٔ معروف «شام آخر» رابکشد،راهبی** که او را بدین کار مأمور کرده بود سخت موی دماغش شده بود و چون می‌دید که داوینچی

۳۰. «زیباشناسی»، ص ۱. ۳۱. نقل از کار، «فلسفهٔ بندتو کروچه»، لندن، ۱۹۱۷، ص ۳۵.

مدتها درجلو پردهٔ سفید بی‌حرکت می‌نشیند و دست به قلم نمی‌برد، دایم مزاحم می‌شد و می‌پرسید که پس کی به کارشروع خواهد کرد؟داوینچی ازدست راهب سخت به ستوه آمده از وی متنفر شده بود و بدون آنکه خود متوجه شود، در پردهٔ مزبور یهودا را به صورت راهب کشید.

ماهیت هنر در کوشش بظاهر آرام و بی‌حرکت هنرمند است برای درک صورت کامل موضوعی که مقصود اوست؛ این امر عبارت ازیک نوع شهود و الهامی است که نظر اجمالی عرفانی نیست بلکه نظر کامل و درک کامل و تخیل متناسب است. اعجاز هنر در تجسم صورت نیست بلکه در درک و فهم آن است. تجسم امری فنی است که به مهارت و چیره‌دستی مربوط است.

هنگامی که یک کلام نفسانی را در اختیار داریم و شکل یا مجسمه‌ای را به وضوح و با حالت زنده تصور می‌کنیم یا آهنگی کشف می‌نماییم، بیان هنری به نحو کامل به وجود می‌آید و چیز دیگری لازم نیست. حال اگر ذهن را برای گفتن آن کلام یا خواندن آن باز کنیم... آنچه را در باطن گفته یا خوانده‌ایم بظاهر با صدای بلند می‌گوییم و می‌خوانیم. اگر شروع به زدن پیانو کنیم یا قلم نقاشی یا تیشهٔ حجاری به دست بگیریم، عمل سابقاً انجام شده است و آنچه لازم است این است که عملی را که در باطن به اختصار و سرعت انجام داده‌ایم بتفصیل اجرا کنیم (این امر مربوط به عمل است نه فعالیت هنری).[۳۲]

آیا این مطلب می‌تواند ما را به سؤال گیج‌کنندهٔ «زیبایی چیست؟» راهبری کند؟ در اینجا مسلماً عقاید به شمارهٔ نفوس مختلف است و هر که دوستدار این موضوع است سخن خود را حجت می‌پندارد و حاضر به نفی و انکار آن نیست. کروچه جواب می‌دهد که زیبایی عبارت است از ابداع ذهنی صورتی (یا سلسلهٔ صوری) از ماهیت شیء مورد نظر، زیبایی بیشتر بسته به صورت باطنی و ذهنی است نه شکل خارجی آن. ما دوست داریم که بگوییم فرق ما و شکسپیر در فن بیان و تعبیر خارجی است و ما افکاری داریم که عمیقتر از آن است که به سخن و کلام درآوریم. ولی این یک اشتباه ساده‌لوحانه‌ای است: فرق در قدرت تجسیم نیست بلکه در ابداع باطنی صورتی است که بیان و تعبیر شیء می‌باشد.

همچنین حق زیباشناسی، که عبارت است از مشاهده و تماشا نه ابداع و ایجاد، یک تعبیر و بیان باطنی است. میزان سنجش و فهم یک اثر هنری بسته به شهود مستقیمی است که از حقیقت تصویر شده در ما هست. بسته به این است که تا چه حد توانایی ایجاد بیان هنری در ما هست. «آنجا که از اثر هنری زیبا لذت می‌بریم از الهام و شهود خویش تعبیر می‌کنیم. ... هنگامی که آثار شکسپیر را می‌خوانم با شهود و درون‌بینی خود هملت و اتللو را تصور می‌کنم.»[۳۳] هم در هنرمند خلاق و هم در تماشاچی محو زیبایی، رمز زیبایی در تصویر

۳۲. «زیباشناسی»، ص ۵۰.   ۳۳. نقل از کار ص ۷۲.

«یا صورت بیان کننده» است. زیبایی عبارت است از بیان و تعبیر کامل و متناسب، آنجا که تناسب وجود ندارد بیان حقیقتی نیز وجود ندارد؛ بدین‌جهت می‌توانیم به این سؤال قدیم چنین پاسخ دهیم که زیبایی عبارت است از بیان و تعبیر.[۳۴]

د. انتقاد

این مطالب چنان واضح و روشن است که شبْ بی ستاره؛ و حکیمانه‌تر از آن نمی‌شود گفت. «فلسفهٔ روح» خالی از روح است و مشتاق دیدار را نا امید می‌سازد. «فلسفهٔ عملی» غیرعملی است و فاقد نفس حقیقت زنده می‌باشد. رسالهٔ «دربارهٔ تاریخ» فقط یک جنبهٔ حقیقت را گرفته است و آن پیشنهاد وحدت تاریخ با فلسفه است؛ ولی از جنبهٔ دیگر آن غافل مانده است که نباید تاریخ را تحلیل کرد بلکه باید ترکیب نمود؛ تاریخ قطعه‌قطعه که در آن فعالیتهای اقتصادی و سیاسی و علمی و فلسفی و دینی و ادبی و هنری انسانی جدا و مجزا از هم بحث شود مفید فایده نیست؛ بلکه تاریخی که می‌توان آن‌را (البته نه به طور جد و قطع) مزدوج نامید سودمند است ــ تاریخی که در آن تمام مراحل زندگی بشری در عصری معین، تا آنجا که نقص و عجز بشر به تلخیص آن اجازه می‌دهد، با هم تطبیق شود و شرایط مشترک و تأثیرات مختلف متقابل آن مورد تحقیق و مطالعه قرار گیرد. چنین تاریخی تصویر یک عصر و تصویر معقد بشر را به دست می‌دهد؛ چنین تاریخی است که فیلسوف می‌تواند خود را به نوشتن آن خرسند سازد.

دربارهٔ «زیباشناسی» باید دیگران حکم کنند. حداقل آنکه طالب علم از آن چیزی نمی‌فهمد. آیا انسان به محض اینکه صورتی در ذهن ابداع کرد هنرمند می‌گردد؟ ماهیت هنر فقط در مفهوم است نه در تجسم؟ ما هرگز افکار و احساساتی زیباتر از گفتار خویش نداشته‌ایم؟ و چگونه می‌توانیم بدانیم که صورت باطنی اثر هنری در ذهن هنرمند چه بوده است؟ و چگونه می‌توانیم بدانیم که اثر هنری با صورت ذهنی هنرمند مطابق هست یا نیست؟ چگونه می‌توانیم «روسبی» اثر رودن را زیبا بدانیم جز آنکه بگوییم این اثر «تجسم بلیغ و رسای» مفهوم آن است؟ گر چه این مفهوم زشت و ناراحت کننده باشد. ارسطو می‌گوید موضوعاتی وجود دارد که مورد تنفر ماست ولی همین‌که هنرمند صورتی مطابق آن می‌سازد از مشاهدهٔ آن خشنود و راضی می‌شویم. آیا این بدان‌جهت نیست که هنرمند به طور کاملی صورت ذهنی خود را مجسم کرده است؟

جالب‌توجه این است که بدانیم هنرمندان دربارهٔ فلاسفه‌ایٔ که معنی زیبایی را برای آنها تشریح می‌نمایند چه فکر می‌کنند، این امر گر چه جالب است ولی ناراحت‌کننده نیز هست. بزرگترین هنرمند معاصر از پاسخ به این سؤال سر باز می‌زند. او می‌نویسد: «من

۳۴. «زیباشناسی»، ص ۷۹.

معتقدم که ما هرگز به دقت نخواهیم دانست که چرا یک شیء زیباست.» ولی این حکیم پخته و مجرب درسی می‌دهد که معمولاً ما معنی آن‌را دیر متوجه می‌شویم. «کسی تا به‌حال نتوانسته است بطور مشخصی راه راست را به ما نشان دهد. ...من خود تابع احساسی که به شیء زیبا دارم هستم. کیست که رهنمای بهتری سراغ داشته باشد؟ ...اگر مرا میان انتخاب حقیقت یا زیبایی مخیر کنند، تردیدی به خود راه نخواهم داد و زیبایی را برخواهم گزید. ...در جهان امری حقیقی‌تر از زیبایی نیست.»[۳۵] بیا تا امیدوار باشیم که هرگز احتیاجی به انتخاب نخواهیم داشت. شاید روزی چنان قوی و روشن‌دل شویم که در مبهم‌ترین حقایق درخشنده‌ترین زیبایی را دریابیم.

۳. برتراند راسل

الف. عالِم منطق

جوانترین* و مردترین فلاسفهٔ معاصر اروپا را آخر از همه ذکر کردیم.

هنگامی که به سال ۱۹۱٤ برتراند راسل در دانشگاه کلمبیا سخن می‌گفت مانند موضوع مورد بحثش ـ بحث معرفت ـ لاغر و رنگ پریده و مردنی به نظر می‌رسید و هر لحظه انتظار مرگش می‌رفت. جنگ بزرگ جهانی (نخستین) شروع شد و این حکیم رقیق طبع صلحدوست از اینکه می‌دید متمدن‌ترین قسمت عالم در چنگال توحش دست و پا می‌زند، رنج می‌برد. هنگامی که از مسئلهٔ بعیدالمنال «معرفت ما از جهان خارج» بحث می‌کرد، می‌شد تصور نمود که او خود بعیدالمنال بودن این مسئله را می‌داند و می‌خواهد حتی‌الامکان دربارهٔ مسائلی سخن گوید که از شر و شور این جهان وحشتزا دور باشد. پس از ده سال، با آنکه پنجاه و دو سال داشت، سالم و شادمان و نیرومند به نظر می‌رسید، علی‌رغم آنکه در فاصلهٔ این ده سال آمال او تقریباً به یأس مبدل شده و دوستانش را از دست داده و تار و پود زندگی مطمئن و اشرافیش از هم گسیخته بود.

او از خانوادهٔ راسل، یکی از کهنترین و مشهورترین خانواده‌های انگلستان و جهان است؛ خانواده‌ای که در طی چند نسل رجال سیاسی بزرگی به بریتانیا داده است. جد او جان راسل رئیس‌الوزرای بزرگ حزب آزادیخواه بود و مبارزهٔ دامنه‌داری به خاطر تجارت و آزادی تعلیمات عمومی و استقلال یهود و آزادی در هر قسمت انجام داده بود. پدر او ویکونت امبرلی مردی روشنفکر بود و مغز پسر خود را از میراث سنگین الاهیات مغرب‌زمین پر نکرد. خود او منصب اِرل راسل را به ارث می‌برد ولی از دستگاه موروثی دست کشید و با افتخار

۳۵. آناتول فرانس، «دربارهٔ ادب و زندگی». ترجمهٔ انگلیسی، ج ۲، صص ۱۱۳ و ۱۷٦.

* درزمان تألیف کتاب (۱۹۲٦) وضع چنین بود. ـم.

خود به تحصیل معاش خویش همت گماشت. هنگامی که دانشگاه کیمبریج او را به علت صلحدوستی از درس معاف کرد، جهان را دانشگاه خود ساخت و مانند سوفسطاییان (به معنی کهن و نجیبانهٔ این کلمه) به سیاحت پرداخت. جهان نیز از او به خوبی استقبال کرد.

دو برتراند راسل هست، یکی پیش از جنگ جهانی و دیگری آنکه از تابوت نخستین سر درآورد و با فلسفهٔ عارفانهٔ اشتراکی از خاکستر ریاضیدانِ منطقی به وجود آمد. شاید یک میل و کشش عرفانی همیشه در وی وجود داشته است؛ این میل نخست به شکل کوهی عظیم از فورمولهای جبری درآمد و بعد راه خود را در سوسیالیسم پیدا کرد که بیشتر نشان مذهبی داشت تا فلسفی. جالب‌توجه‌ترین عنوان از میان عناوین کتب او «عرفان ومنطق» است که حملهٔ بیرحمانه‌ای است به غیرمنطقی بودن عرفان و بعد چنان ستایشی از روش علمی است که شخص خیال می‌کند با عرفان منطق سر و کار دارد. راسل وارث سنت فلسفهٔ تحققی و اثباتی انگلستان است و تصمیم گرفته است که همین‌طور سفت و سخت بماند، زیرا می‌داند که نمی‌تواند. شاید میل به یک اصلاح افراطی موجب شده است که وی در فضایل منطق داد سخن دهد و ریاضیات را همچون خدایی بپرستد. اگر کسی او را در ۱۹۱٤ می‌دید، یک روح انتزاعی موقت خونسرد یا یک فورمول ریاضی دوپا به نظر می‌آورد: نقل می‌کنند که هرگز در عمر خود به سینما نرفته بود تا آنکه در آثار برگسون تشبیه عقل انسانی را به سینما مطالعه کرد، پس از آن تصمیم گرفت که به سینما برود فقط به خاطر فلسفه. احساس زنده‌ای که برگسون از زمان و حرکت دارد و اشیاء را بر اثر نشاط حیاتی زنده و جاندار می‌داند، اثری در راسل نکرده است؛ برای او خدایی جز ریاضیات وجود ندارد. او معارف یونان و رُم قدیم را دوست ندارد و مانند اسپنسر به خشونت تمام معتقد است که در مدارس باید علوم بیشتر تدریس شود. به عقیدهٔ او گناه درد و رنج جهان به گردن عرفان و افکار مبهم است و قانون نخستین اخلاق باید درست فکر کردن باشد. «بهتر است دنیا از میان برود تا من یا کس دیگر به دروغ معتقد باشیم... مذهب و آیین فکر حکم می‌کند که تفاله های جهان در آتشی سوزان بسوزند و از میان بروند.»[۳۶]

عشقی که به روشنی و صراحت داشت او را ناگزیر به ریاضیات رهنمونی کرد. او صراحت آرام این علم اشرافی را سخت دوست می‌دارد. «اگر درست بنگریم، ریاضیات نه‌تنها حقیقت را در بر دارد، بلکه بالاترین زیبایی را نیز شامل است. زیبایی آن مانند مجسمه ها سرد و سخت است و با هیچ‌یک از جنبه های ضعف ما سر و کار ندارد و فریبندگی باشکوه نقاشی و موسیقی را فاقد است و می‌تواند به کمال محضی که فقط برترین هنر می‌تواند نمایش دهد، برسد.»[۳۷] به عقیدهٔ او پیشرفت ریاضیات بهترین مشخصهٔ قرن نوزدهم است «مخصوصاً حل مشکلاتی که سابقاً مسئلهٔ لایتناهی ریاضی را احاطه کرده

۳٦. «عرفان ومنطق»، لندن، ۱۹۱۹، ص ٦٤. ۳۷. همان، ص ۹۵.

بود، شاید بزرگترین عملی باشد که قرن ما بدان افتخار می‌کند.»[۳۸] در طی یک قرن هندسهٔ قدیم که دو هزار سال حصن ریاضیات را اشغال کرده بود تار و مار شد و کتاب اقلیدس، که کهنترین کتاب درسی جهان بود، جای خود را به کتب دیگر داد. «با اینهمه افتضاح‌انگیز است که امروزه در انگلستان کتاب اقلیدس را در مدارس به کودکان یاد می‌دهند.»[۳۹]

شاید منشأ بیشتر کشفیات ریاضی جدید طرد اصول متعارفه باشد و راسل مجذوب کسانی است که در قضایای «قیاساتها معها» تردید می‌کنند و حتی برای اصول مسلمه نیز طلب برهان می‌نمایند. از اینکه می‌شنید خطوط موازی بالاخره با یکدیگر تلاقی می‌کنند و کل ممکن است از جزء خود بزرگتر نباشد، خوشحال می‌شد. دوست دارد که خوانندهٔ بی‌گناه را با معماهایی نظیر معمای ذیل دچار تشویش سازد: اعداد زوج نیم کلّ اعداد است (نیم دیگر اعداد فرد است)، با اینهمه به شمارهٔ هر عدد عددی زوج وجود دارد؛ زیرا اگر هر عددی را دوبرابر کنند حاصل زوج خواهد بود. در حقیقت این مسئله مربوط به لایتناهی ریاضی است که تاکنون تعریف نشده است: لایتناهی ریاضی عبارت از کلی است که اجزاء آن به اندازهٔ کل دارای اجزاء هستند. اگر کنجکاوی خواننده تحریک شده باشد می‌تواند آن‌را دنبال و تحقیق کند.[۴۰]

باز آنچه راسل را به سوی ریاضیات می‌کشد، عینیت و عدم تعلق آن به شخصیت است؛ فقط در ریاضیات حقیقت ابدی و علم مطلق دیده می‌شود؛ این قضایای قبلی همان «مُثُل» افلاطون و «نظم جاویدان» اسپینوزا و جوهر جهان است، هدف فلسفه باید آن باشد که به کمال ریاضیات برسد و این هنگامی ممکن است که قضایای آن مثل ریاضیات پیش از هر تجربه‌ای دقیق و صحیح باشد. این فیلسوف تحققی عجیب می‌گوید که «قضایای فلسفی باید «قضایای اولیّه» باشد.» این قضایا با اشیاء سر و کار ندارد بلکه با نسب و روابط کلی سرگرم است. این قضایا مستقل از وقایع و حوادث خاص جزیی می‌باشند. اگر جزییات و

۳۸. همان. ص ٦٤. ۳۹. همان. ص ۹۵. ۴۰. خواننده‌ای که متخصص نیست نباید به کتب ریاضی راسل رجوع کند؛ کتاب «مقدمهٔ فلسفهٔ ریاضی» در آغاز قابل فهم است ولی بعداً فهم آن احتیاج به تخصص دارد. حتی کتاب مختصر «مسائل فلسفی» گرچه برای عموم نوشته شده است مشکل است و دارای مسائل غیرضروری بحث در معرفت است. کتاب مفصل «عرفان و منطق» روشنتر و قابل فهمتر است. «فلسفهٔ لایب‌نیتز» آراء متفکر بزرگی را، که متأسفانه در این کتاب ذکری از او نشده است، به نحو عالی عرضه می‌دارد. دو کتاب «تحلیل ذهن» و «تحلیل ماده» خواننده را با بعضی جنبه‌های مسائل روانشناسی و فیزیکی آشنا می‌سازد. کتابهایی که پس از جنگ نوشته است آسان است، گرچه گاهی مبهم است و این از نویسنده‌ای که آرزوی او رفع اوهام و ابهام است بعید می‌نماید. «چرا مردم می‌جنگند» بهترین مقالاتی است که در این باب نوشته شده است. «راه آزادی» نظر اجمالی به فلسفه‌های اجتماعی است تا عصر دیوجانس که راسل با هیجانی نظیر کریستف کلمب آن را کشف کرده است.

مفردات جهان همه تغییر یابند، نسب و روابط ثابت و پابرجا خواهند ماند. «اگر A و B مساوی باشند و X برابر با A باشد، پس X برابر B است»: A هر چه می‌خواهد باشد، حقیقت فوق ابدی و لایتغیر است؛ این حقیقت قیاس قدیمی را که همواره به فانی بودن سقراط مثال می‌زدند (هر انسانی فانی است، و سقراط انسان است، پس سقراط فانی است) به یک فورمول کلی قبلی تبدیل می‌کند که اگر سقراط و اساساً انسانی هم وجود نداشته باشد واقعیت خواهد داشت. افلاطون و اسپینوزا راست می‌گفتند: «عالم کلیات باید مثل جهان هستی شرح داده شوند. جهان هستی در نظر ریاضیدان و منطقی و بانی یک دستگاه فلسفی و تمام کسانی که کمال را از حیات بیشتر دوست دارند، لایتغیر و سخت و خشن و دقیق و لذت‌بخش است.»[۴۱] آنچه این فیثاغورس جدید طالب بود این بود که هر فلسفه‌ای را به شکل ریاضی درآورند و جزئیات را از آن دور کنند و همهٔ آن‌را در ریاضیات بگنجانند.

> مردم کشف کردند که چگونه باید استدلال را به صورت نمونه و مثال درآورند، همچنانکه در جبر و مقابله مرسوم است؛ تا آنکه همهٔ استدلالات بر طبق قوانین ریاضی نتیجه دهد. نتیجهٔ ریاضیات محض این است که اگر دربارهٔ چیزی قضیه‌ای درست باشد، قضیه دیگری نیز دربارهٔ آن چیز صادق خواهد بود، اما بحث در اینکه آیا حقیقتاً قضیه نخستین درست است یا نه و آیا آن چیز مفروض واقعیت دارد یا نه، مهم و اساسی نیست. ...این ریاضیات موضوعی است که در آن از ماهیت شیئی که دربارهٔ آن بحث می‌کنیم (مثل A) خبر نداریم و نمی‌دانیم که آنچه می‌گوییم صحیح است یا نه.[۴۲]

و شاید (اگر کسی بتواند میان کلام دیگری عقیده ای اظهار کند) شرح فوق دربارهٔ فلسفهٔ ریاضی نیز صادق باشد؛ برای دوستداران فلسفهٔ ریاضی بازی عالی است و همچون شطرنج ضامن اتلاف وقت است. این یک نوع بازی یکنفره است که از آلودگی اشیاء دور است. جالب‌توجه است که پس از آنکه راسل مجلدی چند دربارهٔ این گفتار بیهودهٔ عالمانه نوشت، ناگهان به سطح خاک نزول کرد و با هیجان تمام دربارهٔ جنگ و حکومت و سوسیالیسم و انقلاب سخن گفت و دیگر مانند آنچه در «اصول ریاضی» کرده است باد نپیمود و کوه به مژگان نسفت و ظاهراً هیچکس دیگر نیز چنین کاری نکرد. استدلال برای آنکه مفید باشد باید دربارهٔ اشیاء صورت گیرد و هرگز تماس خود را با امور مادی از دست ندهد. تجریدات و انتزاعیات به علت تلخیص و اختصار مطلب مفید هستند ولی اگر بخواهیم آنها را در استدلال به کار بریم احتیاج به تجربه و آزمایش خواهیم داشت. در اینجا خطر ظهور یک اسکولاستیک نو هست که اسکولاستیک قرون وسطا در برابر آن امری عملی جلوه خواهد کرد.

مقدر چنین بود که برتراند راسل از چنین مبدأیی به فلسفهٔ لاادری کشیده شود. آنچه او

۴۱. «عرفان و منطق»، ص ۴۳؛ «مسائل فلسفی»، ص ۱۵۶. ۴۲. «عرفان و منطق»، صص ۷۶ و ۷۵.

در مسیحیت یافت نمی‌توانست به قالب فورمولهای ریاضی درآید، به همین جهت جز جنبهٔ اخلاقی بقیهٔ قسمتهای دین مزبور را ترک گفت. او تمدنی را که مخالفان مسیحیت را شکنجه می‌دهد ولی پیروان سرسخت آن‌را نیز به زندان می‌افکند، ریشخند می‌کند.[۴۳] او در چنین جهان متناقض خدایی نمی‌تواند پیدا کند؛ بلکه شیطانی متلون‌المزاج با یک هیئت ابلیسی می‌تواند چنین جهانی را بیافریند.[۴۴] او در عقیدهٔ پایان عالم تابع رأی اسپنسر است و با بلاغت تمام آراء رواقیون را مبنی بر رضا و تسلیم در برابر شکست نهایی اشخاص و انواع ذکر می‌نماید. ما از تطور و پیشرفت سخن می‌گوییم ولی پیشرفت یک کلمهٔ خودپسندانه‌ای است و تطور فقط نیم این دایرهٔ بدفرجامی است که به مرگ و انحلال ختم می‌شود. «می‌گویند موجود زنده بتدریج از حیوانات یک‌سلولی حرکت کرده و در عالم انسان به مقام حکیم و دانشمند رسیده است و بدون شک این حرکتی است به سوی ترقی و پیشرفت. بدبختانه آنکه این سخن را می‌گوید حیوان یک‌سلولی نیست بلکه حکیم و دانشمند است.»[۴۵] انسان آزاد نمی‌تواند خود را با امیدهای کودکانه و خدایان آدمی‌شکل گول بزند؛ او با آنکه به مرگ خویش و فنای عالم معتقد است، شجاعت خود را از دست نمی‌دهد. با اینهمه، تسلیم نمی‌شود، و اگر نمی‌تواند پیروز شود، از پیکار لذت می‌برد و با علم و پیش‌بینی شکست و مرگ خود مافوق قوای کور و بی‌شعوری که بر او مسلط هستند قرار می‌گیرد. او این قوای خارجی خشن را نمی‌پرستد، بلکه آن قوای باطنی خلاق خویش را می‌پرستد که در برابر شکست و نومیدی می‌جنگند و در طی چند قرن از کندن و نگاشتن آثار زیبایی به وجود می‌آورند و پارتنون باشکوه را می‌آفرینند.

فلسفهٔ برتراند راسل پیش از دوران جنگ (نخستین) چنین بود.

ب. مصلح

جنون بزرگ فرا رسید و برتراند راسل که اینهمه در زیر بار منطق و ریاضیات و بحث معرفت مدفون گشته بود و قدرت تکلم نداشت، ناگهان برجست و جهانیان از مشاهدهٔ اینکه استادی لاغر و کم‌خون به مرد بسیار دلیری مبدل شد و دوستدار پرشور انسانیت گردید در حیرت افتادند. این عالم متبحر از گوشهٔ فورمولها بیرون جست و سیلی از مقالات بر ضد سیاستمداران عالیمقام مملکت خویش جاری ساخت و حتی پس از آنکه او را از دانشگاه بیرون کردند و مانند گالیله به یکی از محلات تنگ لندنش انداختند، باز دست از مبارزه نکشید. مردمی که در عقل او شک داشتند صداقتش را می‌ستودند، ولی آنان نیز از تغییر ناگهانی او چنین متحیر شدند که اندک‌زمانی با وی با عدم تسامح دور از اخلاق انگلیسی رفتار کردند. این صلحجوی مبارز به‌رغم مبادی مورد احترام خویش از جامعه طرد شد و به او

۴۳. «چرا مردم می‌جنگند»، نیویورک، ۱۹۱۷، ص ۴۵.

۴۴. «عرفان و منطق»، صص ۷۶ و ۷۵.

۴۵. همان، ص ۱۰۶.

به نظر خائن کشور خویش که او را پرورده بود نگریستند، کشوری که حیات آن از توفان جنگ به خطر افتاده بود.

این طغیان و مخالفت، فقط به علت ترس و وحشت از جنگ بود. برتراند راسل که مانند عقل مجرد رفتار می‌کرد، در حقیقت مملو از احساسات بود و منافع امپراتوری به نظر او ارزش کشته شدن جوانانی را که با افتخار و غرور به‌سوی کشتن و کشته شدن می‌رفتند نداشت. در جستجوی علل این قتل و کشتار به کار پرداخت و به عقیدهٔ خود در سوسیالیسم یک تحلیل سیاسی و اقتصادی دید که منشأ این بیماری و علاج آن‌را به وی باز نمود. علت بیماری مالکیت فردی و علاج آن مسلک اشتراکی است.

با روش هوشمندانهٔ خود ثابت کرد که اصل هر مالکیت در زورگویی و دزدی است. در پیش‌چشم مردم جهان، در معادن طلای ساحل و معادن الماس کیمبرلی دزدی به مالکیت تبدیل می‌شود. «به هر اجتماعی، در هر شکلی که باشد، نفعی از مالکیت فردی اراضی حاصل نمی‌شود، اگر مردم عقل داشتند فرمان صادر می‌کردند که از همین فردا مالکیت ملغی خواهد بود، و به مالکین در عوض فقط مبلغ مختصری برای کفایت معیشت مختصر داده خواهد شد.»[۴۶]

تا آنجا که دولت از مالکیت حمایت می‌کند و قانون و اسلحه و نظام آن نوع دزدی را که موجب مالکیت انفرادی می‌شود تقویت می‌نماید، مؤسسات اجتماعی و دولتی شرّ محسوب خواهد شد؛ چه خوب است که اتحادیه‌های کارگری و قوای مولده این مشاغل را از دولت سلب کنند. اجتماعات ما شخصیت و فرد را به رخوت دچار کرده است و فقط سلامت و نظم یک حیات نوین می‌تواند ما را با اجتماع آشتی دهد.

آزادی خیر اعلا و اکمل است؛ زیرا بدون آزادی شخصیت غیرممکن است. علم و حیات امروزی چنان پیچیده شده است که فقط از راه بحث آزاد می‌توانیم از اشتباهات و اوهام به در آییم و منظر کلی حقیقت را مشاهده کنیم. بگذار تا مردم و حتی آموزگاران اجتماع بحث و مشاجره کنند: از این عقاید مختلف یک ایمان نسبی به وجود می‌آید که بسهولت دست به اسلحه نمی‌برد؛ جنگ و کینه از عقاید ثابت و متحجر بر می‌خیزد، آزادی فکر و گفتار همچون باد خرافات و اوهام مغزهای جدید را از میان می‌برد.

ما هنوز آن‌طور که خیال می‌کنیم تربیت نشده‌ایم؛ ما در مرحلهٔ ابتدایی آزمایش بزرگ تعلیم و تربیت جهانی هستیم و از این رو این تربیت وقت کافی برای نفوذ عمیق در افکار و زندگی عمومی ما نداشته است. ما تجهیزات تهیه کرده‌ایم ولی از لحاظ روش و فن در مرحلهٔ ابتدایی هستیم؛ خیال می‌کنیم که تعلیم و تربیت عبارت است از انتقال مقدار معینی از معلومات؛ در صورتی که چنین نیست و تعلیم و تربیت تکمیل و بسط وضع و حالت علمی

۴۶. «چرا مردم می‌جنگند»، ص ۱۳۴.

روح انسان است. صفت بارز مرد کم‌هوش آن است که عقاید را زود و به طور مطلق می‌پذیرد؛ ولی عالِم دیر معتقد می‌شود و گفتارش با قید و حد و شرط توأم است. به کار بستن علم و روشهای علمی در تربیت ما را تا اندازه‌ای به وجدان عقلانی رهنمون می‌شود که به وسیلهٔ آن فقط آنچه را قطعی و مسلم است باور می‌کنیم و به محض اینکه آن‌را نادرست یافتیم دور می‌اندازیم. تربیت با چنین روشی می‌تواند بیماریهای ما را شفا بخشد و فرزندان ما را مردان و زنانی بار بیاورد که برای ایجاد جامعهٔ نوین آماده باشند. «قسمت غریزی طبع ما نرم و قابل انعطاف است. عقاید و اوضاع مادی و اجتماعی و مؤسسات می‌توانند آن‌را تغییر دهند.» مثلاً واضح است که تعلیم و تربیت می‌تواند شخص را چنان بار بیاورد که برای هنر بیش از مال ارزش قایل شود، چنانکه در عهد رنسانس همین‌طور بود؛ و این مطلب را نصب‌العین سازد که در تکمیل هر امر خلاق و بدیع بکوشد و میل و شهوت مال و منال را به قدر امکان کمتر و محدودتر سازد.» اصل پیشرفت همین است و از آن برای اخلاق طبیعی نوین، دو حکم مهم نتیجه می‌شود: اول اصل «احترام»، یعنی «پیشرفت دادن حیات اشخاص و اجتماعات تا آنجا که ممکن است؛» دوم اصل «تسامح»، یعنی «پیشرفت یک شخص یا یک اجتماع به حد امکان کمتر به زیان شخص و اجتماع دیگر تمام شود.»[۴۷]

اگر تشکیلات عالی مدارس و دانشگاهها حقیقتاً مجهز و مکمل شوند و درست در راه هدف اصلاح طبع انسانی قدم نهند، همه چیز ممکن خواهد بود. راه دفع حرص و ولع اقتصادی و توحش بین‌المللی این است نه انقلابات شدید و نه قوانین روی کاغذ. انسان برای آن در جبهه‌های دیگر حیات پیروزشده است که وقت کافی برای تکمیل آن صرف کرده است، اگر وقت بیشتری صرف کند و آن‌را با حکمت و تدبیر به کار بندد خواهد توانست حتی بر خود نیز مسلط شود و خود را از نو درست کند. مدارس ما دری است به مدینهٔ فاضله.

ج. خاتمه

تمام این مطالب از روی خوشبینی است، گرچه سرگشته بودن در وادی امید بهتر از بدبینی است. راسل احساساتی را که دربارهٔ فلسفهٔ مابعدطبیعی و دین خفه کرده بود، در فلسفه و عرفان اجتماعی از نو زنده ساخت. آن روش دقیق و محتاطانه و شک در اصول مسلمه و متعارفه را که در ریاضیات و منطق به کار بسته بود در نظریات سیاسی و اقتصادی خویش مدخل نداد، عشق او به «اولیّات» و اصل «کمال برتر از زندگی» وی را در اینجا به نقش و نگار درخشانی کشانید که در زندگی خسته کننده و یکنواخت به منزلهٔ شعر در میان نثر به شمار می‌رود و او را از حقایق عملی مسائل حیات دور کرد. مثلاً خیلی دلنشین است

۴۷. همان. صص ۱۰۱ و ۲۴۸ و ۲۵۶؛ «عرفان ومنطق»، ص ۱۰۸.

که انسان جامعه‌ای را در نظر بیاورد که در آن ارزش هنر بیشتر از ثروت باشد، ولی از آنجا که در جریان طبقات اجتماع سقوط و ترقی اجتماعات با مسائل اقتصادی، نه هنری، همراه است ارزش پایدار بسته به امور اقتصادی خواهد بود نه هنری، و احترام و تحسین بیشتر به ثروت خواهد بود نه هنر. هنر گلی است که در سرزمین ثروت و اقتصاد می‌روید، و نمی‌تواند جانشین و بدل اقتصاد شود. نخست مدیچی بود بعد میکلانژ.

ولی لازم نیست که زیاد در جستجوی نقایص و معایب نظریات درخشان راسل برآییم، زیرا تجربیات بعدی او خود بهترین منتقد آراء او گردید. او به چشم خود دید که چگونه در روسیه برای بنای اجتماع اشتراکی زحمت می‌کشند ولی مشکلات عظیمی که در عمل با آن مواجه شدند امید راسل را به یأس بدل کرد. از اینکه دید حکومت روسیه مبادی دموکراسی را که پایه و اساس فلسفهٔ آزادیخواهانهٔ او بود متزلزل ساخت نا امید شد و از منع آزادی گفتار و مطبوعات و انحصار دقیق و مرتب تبلیغات چنان به خشم آمد که بیسوادی تودهٔ روس را فوزی عظیم شمرد، زیرا مطالعهٔ روزنامه‌های حزبی عصر ما مانع درک حقیقت می‌باشد. از اینکه دید ملی‌کردن اراضی به مالکیت فردی منجر می‌شود سخت در حیرت افتاد و معتقد شد که مردم بدان‌سان که امروز هستند زمین را به میل و رغبت شخم و زرع نمی‌کنند مگر آنکه بدانند این زمین و حاصل زحمت خود را می‌توانند به اولاد خود به ارث بگذارند. «به نظر می‌رسد که روسیهٔ امروز فرانسهٔ بزرگتری خواهد گردید و ملتی خواهد شد مرکب از دهقانان مالک که جای فئودالیسم سابق را خواهند گرفت.» بالاخره متوجه شد که این انقلاب حزن‌انگیز با تمام وحشتها و قربانیهای خویش، همان انقلاب ۱۷۸۹ است.

شاید هنگامی که برای تدریس به مدت یک سال به چین رفته بود، خود را آسوده‌تر و مأنوس‌تر حس می‌کرد؛ در آنجا مکانیسم زیاد رخنه نکرده بود و به آهستگی پیش می‌رفت. انسان می‌توانست بنشیند و استدلال کند؛ زندگی با آنکه به تحلیل می‌رفت آرام و ساکت بود. فیلسوف ما در این دریای پهناور انسانی با مناظر نوی رو به‌رو شد؛ در نظر او اروپا همچون دست بسیار کوچکی آمد که قارهٔ بسیار وسیعتر و بزرگتری با فرهنگی قدیمیتر، و شاید، عمیقتر به جلو دراز کرده است. در برابر این هیکل عظیم اقوام و ملل تمام نظریات و قیاسات او از قطعیت افتاد و به نسبیت معتدلی بدل شد. با خواندن جملات ذیل انسان حس می‌کند که چگونه دستگاه فلسفی او رو به سستی نهاده است:

> من دیگر معتقد شده‌ام که نژاد سفید آن اهمیتی را که تاکنون در نظر من داشت، ندارد. اگر اروپا و امریکا با جنگ و ستیز همدیگر را از میان ببرند نژاد بشر از میان نمی‌رود و تمدن به پایان نمی‌رسد. زیرا عدد عظیمی از چینیان برجای می‌مانند؛ از بسیاری جهات چین بزرگترین مملکتی است که من دیده‌ام؛ عظمت چین تنها از جهت تمدن یا نفوس نیست بلکه از لحاظ هوش و عقل نیز هست. من ملتی با این ذهن باز و واقع‌بینی نمی‌شناسم؛ مردم چین حقایق را چنانکه هست استقبال می‌کنند و خود را فقط

به جنبهٔ مخصوصی از آن مشغول نمی‌دارند.[۴۸]

کمی مشکل است که انسان از انگلستان به امریکا و از آنجا به چین و هند مسافرت کند و با اینهمه عقاید و فلسفهٔ او تغییر نکند. پس از این مسافرت راسل معتقد شد که دنیا بزرگتر از آن است که تحت فورمولهای او درآید و سنگینتر و پهناورتر از آن است که به میل و دلخواه شخص بگردد؛ با آنکه این‌همه دلهای مختلف و امیال گوناگون وجود دارد! پس از این تجربیات «عاقلتر و پیرتر» گردید زندگی متنوع و گذشت روزگار او را پخته کرد و بیش از پیش به شرور جبلی انسان واقف شد و با اعتدال و فروتنی به اشکالات تغییرات اقتصادی پی برد. بالاتر از همه مرد دوست‌داشتنی گشت که خود را در ردیف ژرف‌بین‌ترین حکما و دقیقترین ریاضیدانان قرار داد و با اینهمه همواره با سادگی و روشنی که خاص مردم صدیق است سخن می‌گوید؛ کسی که خیلی در میدان فکر جولان می‌کند، چشمهٔ احساساتش خشک می‌شود، ولی راسل از مهر و شفقت و رقت عرفانی بشری لبریز است. رسمی و درباری نیست ولی مردی نجیب و شریف است و در مسیحیت از کسانی که فقط به زبان لاف می‌زنند راسختر است. خوشبختانه هنوز جوان و قوی است و شعلهٔ حیات با فروغ تمام از چشمان او می‌درخشد از کجا معلوم است که در این ده سال آینده اشتباهات او همه به عقل و حکمت مبدل نشود و نام او در ردیف بزرگترین فلاسفه در نیاید؟

۴۸. مصاحبه در «نیویورک ورلد»، شمارهٔ ۴ مه ۱۹۲۴.

فصل یازدهم

سانتایانا، جیمز، دیوئی

حکمای معاصر امریکا

مقدمه

چنانکه همه می‌دانند دو امریکا وجود دارد، که یکی اروپایی است. ایالات شرقی امریکا غالباً اروپایی است. در آنجا خانواده‌های قدیمی به حکومتهای اشرافی خارجی به نظر احترام می‌نگرند و مهاجرین تازه‌وارد به عادات و تمدن موطن اصلی خود با حسرت و اندوهی که خاص مردم دور از وطن است نگاه می‌کنند. در این امریکای اروپایی میان روح معتدل و آرام و اشرافی آنگلوساکسون و اضطراب و نوخواهی اقوام تازه‌تر مبارزهٔ سختی درگرفته است، در اینجا طرز تفکر و اخلاق و آداب انگلیسی روزی مغلوب فرهنگ اقوام اروپایی که از هر طرف آن‌را احاطه کرده است خواهد شد؛ ولی فعلاً روش انگلیسی بر ادبیات امریکای شرقی (نه اخلاق و آداب آن) حکمفرماست. در ایالات مجاور اقیانوس اطلس، میزان ذوق و هنر و میراث ادبی و فلسفه (اگر کسی فرصت مطالعهٔ فلسفه را داشته باشد) انگلیسی است. این انگلستان جدید واشینگتن و اروینگ و امرسن و حتی «پو» را به‌وجود آورده است؛ کتب نخستین فیلسوف امریکا جانثن ادوردز در این انگلستان نو نوشته شده است و همین انگلستان جدید است که صورت غریب و بیگانهٔ آخرین فیلسوف امریکایی جورج سانتایانا را به وجود آورده است. زیرا سانتایانا فقط از نظر جغرافیایی امریکایی محسوب می‌شود؛ او در اروپا متولد شد و هنگامی که طفلی بی‌خبر از همه جا بود به امریکا برده شد و دوباره در سنین کمال به اروپا برگشت، گویا اروپا برای او بهشتی است که ایام اقامت در امریکا برای آن نوعی آزمایش محسوب می‌شد. سانتایانا در عادات نجیبانهٔ امریکای کهن فرو رفته است.[1]

۱. مقایسه شود با تحلیلی که خود او از این دو امریکا کرده است: «امریکا تنها مملکت قوی که دارای فکری کهن باشد نیست. مملکتی است که در آن دو روح و دو فکر وجود دارد، یکی باقیماندهٔ عقاید و سنن پدران است و دیگری بیان غرایز و اعمال و کشفیات نسل جدیدتری است. در تجلیات عالی روح از مذهب و ادبیات و اخلاق، این میراث کهن آن اندازه اولویت دارد که برناردشاو می‌گوید امریکا صد سال عقبتر از روزگار ماست. حقیقت آن است که نیمی از روح امریکایی، اگر نگوییم نجیب و خشک، آرام و آهسته است و به آهستگی در ←

امریکای دیگر امریکایی محض است. اقوام تشکیل‌دهندهٔ آن اعم از یانکی و ساکنان ایندیانا و گاوچرانان، اصلشان از همین خاک است نه اروپا؛ افکار و آداب و آمال آنها بومی است. روح آنان با خانواده‌های اشرافی «بوستن» و نیویورک و فیلادلفیا و ریچموند یا با عواطف و احساسات زودگذر مردم اروپای شرقی و جنوبی تماس ندارد. مردان و زنان آن دارای خشونت جسمانی و استقامت ذهنی هستند و کار و محیط آنها ساده و بسیط است. این امریکاست که لینکلن و ثورو و ویتمن و مارک تواین را به وجود آورده است. این امریکای مردان خشن و عملی و پرکار است؛ امریکایی است که چنان در ویلیام جیمز تأثیر کرد که فلسفهٔ خود را به شرح و بیان آن اختصاص داد، در صورتی که برادرش از انگلیسی انگلیسی‌تر بود؛ جان دیوئی محصول این امریکاست.

ما برخلاف ترتیب تاریخی نخست از سانتایانا شروع می‌کنیم؛ زیرا گرچه او جوانترین فلاسفهٔ بزرگ ماست ولی نمایندهٔ مکتبی قدیم و خارجی است و لطافت و رنگ و بوی سبک او مانند عطری است که هنوز پس از رفتن گل در اطاق استشمام می‌شود؛ شاید دیگر نظایر سانتایانا را نداشته باشیم؛ زیرا پس از این در امریکا فلسفهٔ امریکایی نه اروپایی حکمفرما خواهد بود.

۱. جورج سانتایانا

الف. شرح حال

سانتایانا به سال ۱۸۶۳ در مادرید متولد شد. در سال ۱۸۷۲ او را به امریکا بردند و تا سال ۱۹۱۲ همانجا ماند؛ از دانشگاه هاروارد فارغ‌التحصیل شد و از بیست و هفت‌سالگی تا پنجاه سالگی همانجا به تدریس پرداخت. یکی از شاگردانش او را به نحو زنده‌ای چنین توصیف می‌کند:

> کسانی که تدریس او را به یاد دارند روحی جدی و معتدل و منزوی را به خاطر می‌آورند، گویی یک نقاش عهد رنسانس قیافهٔ یوحنایی او را با چشمان منزه و خندهٔ روحانی، که نیمی از نشاط و سرزندگی، و نیمی از غرور حکایت می‌کند کشیده است؛ آهنگ پُر او با نظم و ترتیب و اعتدال و ملایمت یک رسالهٔ اصول و آداب جاری می‌شد؛ جملات او دارای کمال پر پیچ و خم یک شعر و ابهت یک غیبگو بود؛ سخنان او از هر قبیل که بود به ذهن مستمعین القا می‌شد و جنبهٔ تفنن نداشت؛ اعماق طبیعت شنوندگان را زیر و رو می‌کرد و روحشان را مضطرب می‌ساخت؛ گویی الهامی آسمانی است که با

←

جریان ملایمی شناور می‌باشد؛ در صورتی که امریکای دیگر در صنعت و اختراعات و تشکیلات اجتماعی بسرعت و شدت آبشار نیاگارا پیش می‌رود. نمونهٔ این را می‌توان در معماری امریکا مشاهده کرد. جسم امریکایی می‌خواهد در آسمانخراشها زندگی کند، در صورتی که روح امریکایی در بناهای قدیمی مستعمراتی مسکن گزیده است». ــ «بادهای عقاید»، نیویورک، ۱۹۱۳؛ ص ۱۸۸.

شکوه اسرارآمیز خویش از سخنان دلفریب و مبهم و متحرک و ساکت به‌هم آمیخته است.[۲]

او از مملکتی که برای سکونت انتخاب کرده بود چندان راضی نبود؛ مطالعهٔ زیاد طبع او را ملایم ساخته بود و با اینهمه مانند طبع شاعران حساس نیز بود (زیرا او نخست شاعر و بعد فیلسوف بود)، چنین طبعی از زندگی پرسر و صدای شهرهای امریکا در رنج بود؛ به طبع خویش به «بوستن» رفت، گویی می‌خواست به‌قدر امکان به اروپا نزدیکتر شود. از بوستن به کیمبریج و هاروارد رفت و در گوشهٔ عزلت افلاطون و ارسطو را به جیمز و رویس برگزید. وجهه و حسن شهرت همکاران خود را با خندهٔ تلخی استقبال می‌کرد؛ خود را از تودهٔ مردم و مطبوعات برکنار نگاه می‌داشت، ولی می‌دانست که با بودن در بهترین دانشگاه فلسفی امریکا خوشبخت است. «در زندگی عقلی بامداد خرمی بود، گرچه هوا از ابر پوشیده بود ولی رو به روشنایی می‌رفت.»[۳]

نخستین رسالهٔ فلسفی او «حس زیبایی» در ۱۸۹۶ منتشر شد؛ حتی مونستربرگ خشک و مرد عمل دربارهٔ آن گفت که بهترین اثر امریکایی در فن زیباشناسی است. پنج سال بعد کتابی منتشر کرد که بیشتر قطعه‌قطعه ولی خواندنی‌تر بود به نام «تفسیر شعر و دین». پس از آن هفت سال همچون یعقوب به خود مشغول بود و در عزلت و سکوت کار می‌کرد و فقط گاهگاهی اشعاری منتشر می‌نمود؛ در این مدت مشغول تهیهٔ اثر عظیم خویش به نام «زندگی عقل» بود. این کتاب در پنج جلد است («عقل به معنی عام»، «عقل اجتماع»، «عقل دین»، «عقل هنر»، «عقل علم») و سانتایانا را شهرتی بخشید که اگرچه از نظر وسعت کم بود ولی از حیث کیفیت جبران آن‌را می‌کرد. در اینجا روح اسپانیایی بر تنهٔ شریف امرسن پیوند زده شده است؛ اشرافیت مدیترانه‌ای با فردپرستی نیوانگلند به نحو ظریفی در هم آمیخته است؛ بالاتر از همه، روحی است که کاملاً آزاد و از جوهر زمان خویش به دور است، گویی یکی از علمای پیش از عهد مسیح از اسکندریهٔ قدیم آمده است تا با نظری بلند خالی از تعجب به دستگاههای فلسفی ما بنگرد و با استدلال آرام و نثر کامل خود رؤیاهای تازهٔ کهن ما را به‌هم بزند. مشکل بتوان گفت که از دوران افلاطون به بعد فلسفه به این زیبایی بیان شده است. کلمات حدت و تندی نوی یافته؛ جملات با ترکیب ظریف و نکته‌سنجی دقیق هجوآمیز بیان گشته است؛ شاعر با کنایات فراوان و هنرمند با قطعات موزون جلوه‌گر شده است. این خود از محاسن است که در کسی جلال زیبایی و ندای حقیقت هر دو جمع شود.

۲. هاریس کلنن در «مجلهٔ فلسفه»، ۲۹ سپتامبر ۱۹۲۱؛ جلد ۱۸، ص ۵۳۴. ۳. «طبایع و عقاید در ایالات متحدهٔ امریکا»، نیویورک، ۱۹۲۱؛ آخر فصل نخستین.

پس از این کار سانتایانا که شهرتی به دست آورده بود، به فراغت روزگار گذرانید و به گفتن اشعار و تألیف کتب کوچکتر قناعت کرد.[۴] پس از آن هاروارد را ترک گفت و به انگلستان رفت و جهانیان که خیال می‌کردند وی دست از کار بازکشیده است، ناگهان با کمال تعجب دیدند که در سال ۱۹۲۳ کتاب بزرگی به نام «شک وایمان حیوانی» منتشر ساخت و با خوشحالی اعلام کرد که این کتاب فقط مقدمه‌ای بر فلسفهٔ جدیدی است که «خطهٔ هستی» نامیده می‌شود؛ این امری مسرت‌انگیز است که مردی در شصت سالگی برای سفر دوردستی آماده شود و کتابی با اندیشه‌ای محکم و سبکی روشن مانند کتب دیگرش بنویسد. ما باید از همین کتاب آخرین آغاز کنیم؛ زیرا در حقیقت دری است که از آن به تمام افکار سانتایانا می‌توان وارد شد.

ب. شک و ایمان حیوانی

در دیباچهٔ کتاب می‌گوید: «در اینجا فلسفهٔ جدیدی است. اگر خوانندهٔ کتاب بر آن بخندد، اطمینان می‌دهم که من نیز با او می‌خندم. در اینجا می‌خواهم اصولی را برای خوانندهٔ کتاب روشن کنم که اگر بخواهد بخندد آن‌را به یاد بیاورد.» سانتایانا با تواضع تمام (که از فیلسوفی عجیب می‌نماید) معتقد است که فلسفه‌های دیگری نیز به غیر فلسفهٔ او ممکن است، «اگر کسی فلسفهٔ دیگری را ترجیح می‌دهد، من نمی‌خواهم که فلسفهٔ مرا برگزیند؛ اگر می‌تواند دریچه‌های روح خود را چنان تمیز کند که زیبایی و تنوع منظره حقیقت برایش بهتر تجلی کند.»[۵]

در این کتاب اخیر که خود مقدمه‌ای محسوب می‌شود پیشنهاد می‌کند که پیش از همه باید تار بحث معرفت را که به دور فلسفهٔ جدید پیچیده و آن را از پیشرفت بازداشته است جدا کرد و به دور انداخت. پیش از تعیین خط مشی «زندگی عقل» می‌خواهد با تمام ابزار فنی، که از نظر بحث معرفت مهم و محترم است، در اصل و ارزش و حدود عقل انسانی بحث کند. می‌داند که قبول بی‌چون و چرای اصول کهن برای فکر به منزلهٔ دامی است. با اصالت خاص می‌گوید: «هنگامی که روح خود را به آغوش ایمان می‌اندازد، انتقاد بغتةً فرا می‌رسد.» می‌خواهد تقریباً در همه چیز شک کند: ما با جهان فقط از راه حواس تماس داریم؛ به همین جهت جهان را آمیخته با صفات و کیفیات حواس خود درک می‌کنیم. زمان

۴. زبدهٔ این کتابها از این قرار است: «سه شاعر فلسفی» (۱۹۱۰) ـ دروسی است دربارهٔ لوکرتیوس و دانته و گوته؛ «بادهای عقاید» (۱۹۱۳)؛ «خودخواهی در فلسفهٔ آلمانی» (۱۹۱۶)؛ «طبایع و عقاید در ایالات متحدهٔ امریکا» (۱۹۲۱)؛ «مکالمهٔ با نفس دربارهٔ انگلستان» (۱۹۲۲)؛ تمام این کتب ارزش مطالعه را دارد و از کتاب «زندگی عقل» آسانتر است. بهترین مجلدات این کتاب «عقل دین» است. لوید پیرسال اسمیث «مقالاتی از آثار سانتایانا» منتشر کرده است که خود سانتایانا در تنظیم آن دست داشته است. مقالات خیلی خوب انتخاب شده است.

۵. «شک و ایمان حیوانی»، صص v و vi .

گذشته را نیز به وسیلهٔ حافظه‌ای که غیر امین و با رنگ امیال و خواهشها آمیخته است در می‌یابیم. به نظر او فقط یک چیز مسلم و محقق است و آن آزمایش حال فعلی این رنگ و شکل و طعم و بویی که اکنون درک می‌کنیم می‌باشد. دنیای واقعی همین امور می‌باشد و درک این امور همان «کشف ماهیت» آن است.[۶]

اصالت معنی صحیح است ولی نه به آن اهمیت عظیمی که تصور می‌کنند: درست است که ما جهان را فقط از راه تصور می‌شناسیم ولی چون بشر در طی هزارها سال تجربه به طور اساسی دریافته است که محسوسات او واقعیت دارد باید عملاً صحت آن‌را تضمین کند و از آینده بیمی نداشته باشد. «ایمان حیوانی» ممکن است ایمان به یک امر افسانه‌ای باشد ولی این افسانهٔ خوبی است زیرا حیات از هر قیاس و استدلالی بهتر است. مغالطهٔ هیوم در اینجاست که می‌پندارد با کشف منشأ افکار و تصورات ارزش آن‌را از میان برده است: «به نظر او هر کودکی حرامزاده است ولی فلسفهٔ او به پایهٔ سخن حکمت‌آمیز آن خانم فرانسوی نمی‌رسد که گفت اگر همهٔ کودکان حرامزاده باشند همه حلال‌زاده می‌گردند.»[۷] کوشش شکاکان در تردید در واقعیت هر تجربه و آزمایشی در میان آلمانیها به حد بیماری رسید؛ مانند آن دیوانه‌ای که دست خود را دائماً می‌شست تا چرکی را که اصلاً وجود نداشت از میان ببرد. ولی این فلاسفه که جهان را همه مولود تصورات خود می‌دانند اگر واقعاً می‌پندارند که در صورت عدم تصور چیزی موجود نخواهد بود، خود نیز در حقیقت وجود ندارند.

> نباید درکی را که از عالم طبیعت داریم باطل و مخدوش بدانیم و ایمان به زندگی روزانهٔ خود را از دست بدهیم؛ ما فقط وقتی که خیلی دور فکر می‌کنیم قایل به اصالت معنی می‌شویم ولی اگر باد از جانب دیگر وزید فوراً واقع‌بین می‌گردیم. من از عقایدی که در صورت عدم دلیل آنها را باور نمی‌کنم شرمناک هستم، به نظر من اعتقاد به امور دیگری که وضع و شرایط آن جز وضع و شرایط زندگی ماست سست و بیهوده است. به همین جهت در میان نویسندگان جدید جز اسپینوزا کسی را فیلسوف نمی‌دانم. من آشکارا دست به دست طبیعت داده‌ام و پس از اندیشه بسیار به ایمان حیوانی که در آن زندگی می‌کنم گرویده‌ام.[۸]

چنین است عقیدهٔ سانتایانا در بحث معرفت؛ پس از آن ما را با خود به تجدید بنای باشکوه فلسفهٔ افلاطون و ارسطو می‌خواند و آن‌را «زندگی عقل» می‌نامد. ظاهراً این مقدمه در باب بحث معرفت برای فلسفهٔ نو لازم بود و می‌توان آن‌را تفویض قابل انتقال دانست. هنوز فلسفه در لباس بحث معرفت جلوه می‌کند همچنانکه رهبران حزب کارگر انگلیس مدت کمی با لباس رسمی و شلوار ابریشمی در دربار حاضر شدند.* روزی که قرون وسطا به تحقیق

۶. همان، ص ۱۱ و بعد. ۷. «عقل به معنی عام»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۱، ص ۹۳. ۸. «شک و ایمان حیوانی»، صص ۱۹۲، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۰۸.

* اشاره به پیروزی حزب کارگر در انتخابات است.ــم.

از میان برود فلسفه از آسمان و فراز ابرها پایین خواهد آمد و با امور حیاتی انسان سر و کار پیدا خواهد کرد.

ج. عقل در علم

زندگی عقل «نام هر اندیشهٔ عملی است که با نتایج خود، در وجدان انسان، با فعل و عمل متحد گردد.» عقل دشمن غرایز نیست بلکه اتحاد و سازگاری موفقیت‌آمیز آنهاست؛ عقل همان طبیعت است که در ما به صورت وجدان درآمده و راه هدف آن‌را روشن می‌سازد. عقل «ازدواج سعادتمندانهٔ دو عنصر میل و اندیشه است که اگر بکلی از هم جدا شوند انسان مانند حیوان یا همچون دیوانگان می‌گردد. انسانِ عقلی از سازگاری این دو موجود وحشتناک به وجود می‌آید. انسانِ عقلی از افکار دور از اوهام و اعمال خالی از شائبهٔ بطلان تشکیل یافته است.» «عقل پیروی انسان از عالم ملکوت است.»[9]

بنای «زندگی عقل» صریحاً بر پایهٔ علم است؛ زیرا علم «عبارت است از اطلاعات قابل اطمینان و اعتماد». سانتایانا از ناپایداری عقل و خطای علم آگاه است و تحلیل روش علمی نوین را فقط وصف موجزی می‌داند از نظم و ترتیبی که به تجربه معلوم می‌شود، نه قوانین حاکم بر جهان که الی الابد غیرقابل تغییر است. ولی با اینهمه، علم تنها امر مورد اعتمادماست. «ایمان به عقل» تنها ایمانی است که نتایج و ثمراتش ضامن صحت آن است.»[10] سانتایانا زندگی را این‌طور می‌فهمد و مانند سقراط معتقد است که زندگی بدون بحث و گفتگو سزاوار انسان نیست و می‌خواهد تمام مراحل پیشرفت بشری و تمام دورنمای تاریخ و منافع انسانی را تابع آزمایش و سنجش عقل سازد.

با اینهمه کاملاً متواضع است؛ فلسفهٔ نوی عرضه نمی‌دارد بلکه می‌خواهد فلسفه های کهن را در زندگی فعلی ما به کار اندازد؛ به عقیدهٔ او فلاسفهٔ نخستین بهتر از همه بودند و از میان آنان بالاترین مقام را به ذیمقراطیس[11] و ارسطو می‌دهد.

ماتریالیسم ساده و خشن ذیمقراطیس و سلامت ذهن آرام ارسطو را دوست می‌دارد. «ارسطو از طبیعت انسانی مفهوم کاملاً سالمی در نظر دارد؛ در نظر او هر امر معنوی بر پایه‌ای طبیعی استوار است و هر امر طبیعی به شکل معنوی پیشرفت می‌کند. اگر فلسفهٔ اخلاقی او را به دقت بسنجیم و هضم کنیم، کاملاً قطعی و مسلم می‌یابیم. در اینجا زندگی عقل تفسیر صریح و روشنی می‌یابد. بدین‌ترتیب سانتایانا در حالی که به جزء لایتجزای ذیمقراطیس و «حدوسط» ارسطو مجهز است، آمادهٔ مقابله با مسائل حیات معاصر می‌گردد.

۹. «عقل به معنی عام»، صص ۶۶۳ و ۱۷. ۱۰. «عقل در علم»، چاپ نیویورک، ۱۹۰۶، ص ۳۱۸؛ «عقل به معنی عام»، ص ۹۶. ۱۱. درآخرین کتاب او به نام «مکالمه در لیمبو» ذیمقراطیس قهرمان است.

در فلسفهٔ طبیعی من مادیّ مصممی هستم و ظاهراً تنها راه موجود نیز همین است. ...ولی کار من جستجوی حقیقت ماده نیست. ...و منتظرم ببینم اهل علم در این‌باره چه می‌گویند. ...ولی ماده هر چه باشد من آن‌را ماده می‌خوانم، همچنانکه آشنایان خویش را به نامشان می‌خوانم ولی از راز درونشان باخبر نیستم.[۱۲]

او خود را به خیالبافی وحدت وجود که فقط پناهگاه الحاد و انکار خداست سرگرم نمی‌کند؛ با گفتن اینکه طبیعت خداست چیزی به آن نمی‌افزاییم؛ «کلمهٔ طبیعت به اندازهٔ کافی شاعرانه است و به نحو کافی از آن عمل تکوین و نظارت و زیست بی‌پایان و نظم متغیر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم فهمیده می‌شود.» عقاید کهن را دائماً در لباس دیگر و صور غیرطبیعی بیان کردن بدان می‌ماند که همچون دون کیشوت با اسلحهٔ قدیمی به میدان جنگ بروند. ولی خود سانتایانا نیز به قدر کافی شاعر است و دنیای خالی از الوهیت را به خانه‌ای سرد و ناراحت تشبیه می‌کند. «چرا وجدان انسان در پایان کار بر ضد طبیعت‌پرستی بر می‌خیزد و دوباره به پرستش موجود نامرئی (این پرستش به هر شکل که باشد) بر می‌گردد؟» شاید «برای آنکه روح با امور ازلی و معنوی نسبتی دارد»؛ روح به آنچه هست نمی‌تواند خرسند باشد و در جستجوی زندگی بهتری است؛ اندیشهٔ مرگ او را اندوهگین می‌سازد و به همین جهت امید به قدرتی می‌بندد که او را در میان توفان به طور ابدی نگهدارد. ولی سانتایانا ناگهان در آخر چنین می‌گوید: «به عقیدهٔ من چیز جاودانی و ابدی وجود ندارد... تردیدی نیست که آنچه در ما عمل می‌کند روح و انرژی جهان است که مانند دریا در هر یک از امواج خود ساری است؛ ولی با همهٔ کوشش ما از ما می‌گذرد؛ امتیاز ما در این است که می‌دانیم که آن در حرکت است و می‌گذرد.»[۱۳]

شاید نظریهٔ مکانیسم در جهان صحیح باشد؛ اگرچه فیزیک نمی‌تواند از عمل حرکت و تکثیری که ما بر روی قشر زمین انجام می‌دهیم خبری دقیق بدهد؛ «با اینهمه در روانشناسی بهترین طریق آن است که بگوییم مکانیسم حتی بر عمیقترین زوایای روح ما حاکم است. روانشناسی فقط وقتی از ادبیات وارد علم شد که برای هر حادثهٔ ذهنی مبنای مادی و مکانیکی جستجو کرد. حتی اثر عالی اسپینوزا دربارهٔ عواطف فقط «روانشناسی ادبی» است؛ یک بحث نظری و قیاسی است زیرا به جستجوی علل عضوی و مکانیکی عواطف و انفعالات نپرداخته است. طرفداران مشاهدهٔ عینی در روانشناسی امروزه راه راست را پیدا کرده‌اند و باید بی‌واهمه و ترس آن‌را دنبال کنند.[۱۴]

حیات چنان مادی و مکانیکی است که وجدان (که خود جز حالت و نتیجه‌ای بیش نیست) نفوذ و تأثیر علّی ندارد؛ تأثیر آن حرارتی است که میل و دواعی نفسانی به وسیلهٔ آن

۱۲. «شک و ایمان حیوانی»، صص viii و vii. ۱۳. همان. صص ۲۳۷ و ۲۷۱؛ «عقل به معنی عام»، ص ۱۸۹؛ «بادهای عقاید»، ص ۱۹۹. ۱۴. «عقل در علم»، صص ۷۵، ۱۳۱، ۱۳۶.

بدن و مغز را به حرکت در می‌آورند و روشنایی فکر و اندیشه چنین تأثیری ندارد. «ارزش اندیشه معنوی است نه علّی»، یعنی فکر آلت و وسیلهٔ عمل نیست بلکه نمایشگاه تجربیات و لذایذ اخلاقی و هنری است.

> آیا روح گردانندهٔ جسم سرگردان و راهنمای اعمال و عادات جسمانی، که خود از روابط آگاهی درستی ندارد، می‌باشد؟ یا آنکه ادارهٔ کنندهٔ این عمل شگرف یک ماشین خودکار درونی است و روح فقط اینجا و آنجا پرتوی بر این عملیات می‌افکند که گاهی با خرسندی و گاهی با سرکشی ضعیفی همراه است؟ لالاند و منجمین دیگر که آسمانها را با دوربین نجومی گشتند خدایی نیافتند، اگر با میکروسکوپی مغز و قلب را خوب بنگرند روح را نیز نخواهند یافت. ایمان به چنین روحی از قبیل ایمان به سحر و جادوگری است. حقایقی که روانشناسان دریافته‌اند فقط حقایق جسمانی و مادی است. ...روح در درون حیوان مادی فقط سازمانی سبک و ظریف می‌باشد، و شبکهٔ عجیبی است از اعصاب و انساج که در هر نسلی از تخمی می‌روید.[۱۵]

آیا این ماتریالیسم سبکسر را باید پذیرفت؟ جای تعجب است که متفکر دقیق و شاعر ظریفی همچون سانتایانا قلادهٔ سنگین فلسفه‌ای را به گردن بسته است که پس از قرنها سعی و کوشش هنوز از بیان نمو یک گل یا خندهٔ یک طفل ناتوان است. ممکن است بگوییم که تعبیر جهان به یک «ترکیب پیوندی»، یعنی نیمی از ماده و نیمی از ذهن، «پیوند ناهنجار ماشینی خودکار با روح است»[۱۶]، ولی منطق و روشن‌بینی سانتایانا نیز در باب فلسفهٔ ماشینی او مانند ماشین خودکار فکر کرده است. اگر وجدان و خودآگاهی تأثیر و نفوذی نداشته باشد چرا پیشرفت و تطورِ آن به کندی و رنج صورت می‌گیرد؟ و چرا در جهانی که امور بی‌فایده فوراً از میان می‌روند باقی و پایدار می‌ماند؟ وجدان و خودآگاهی همچنانکه حامل لذت است عامل حکم نیز هست؛ عمل حیاتی او گزارش انعکاسها و تطبیق عکس‌العملهاست. شاید گل با تخمش و کودک با خنده‌اش بیشتر از ماشینهایی که بر برّ و بحر روان است، اسرار جهان را در بر دارد. و شاید عاقلانه آن باشد که تفسیر طبیعت را در حیات بجوییم نه در مرگ و مواد بیجان.

ولی سانتایانا آثار برگسون را نیز خوانده و با استهزا از آن دور شده است.

> برگسون از حیات زیاد دم می‌زند و می‌پندارد که به عمق آن پی برده است، ولی تحلیل طبیعی حیات عبارت است از زایش و مرگ. این حیات خلاق که برای حرکت خود باید در انتظار آفتاب و باران باشد چیست؟ این حیاتی که در هر شخصی با یک گلوله از میان می‌رود کدام است؟ این نیرو و نشاط حیاتی که با پایین آمدن درجهٔ حرارت از روی زمین برچیده می‌شود چه چیز است؟[۱۷]

۱۵. «عقل به معنی عام»، صص ۲۱۹، ۲۱۴، ۲۱۲؛ «بادهای عقاید»، ص ۱۵۰؛ «شک و ایمان حیوانی»، صص ۲۸۷، ۲۵۷، ۹ـ۲۱۸. ۱۶. «عقل به معنی عام»، ص ۲۱۱. ۱۷. «بادهای عقاید»، ص ۱۰۷.

د. عقل دین

سنت‌ـبوو دربارهٔ هموطنان خویش می‌گوید که آنها مدتها پس از ترک مسیحیت همچنان کاتولیک خواهند ماند. رنان و آناتول فرانس و سانتایانا نیز چنین تحلیل می‌کنند. سانتایانا آیین کاتولیک را دوست می‌دارد و مانند مردی که با وجود خیانت عشقش پابرجاست می‌گوید: «با آنکه می‌دانم دروغ می‌گوید باورش دارم.» او به ایمان از دست‌رفتهٔ خود حسرت می‌خورد و آن را «اشتباهی درخشان می‌داند که با دواعی روح بهتر از خود حیات سازش دارد.» در آکسفرد، در میان برگزاری یک رسم کهن، خود را چنین وصف می‌کند:

من دور افتاده‌ام،
نه از آن اطلال و دمنی که بادها بر آن می‌وزد،
و قلهٔ ارغوانی کوه گاذارنا* در آن سر به آسمان کشیده است،
نه، بلکه از قلمرو روحانی و علوی و مطمئن،
که مطمح آمال و مقصد بهترین رؤیاهاست، دور افتاده‌ام.

سانتایانا به خاطر این عشق نهانی و کفر ایمانی شاهکار خویش «عقل دین» را تألیف و صفحات شک‌آور آن‌را با غمی رقت‌آمیز پر کرده است؛ و زیبایی آیین کاتولیک را برای دوست داشتن آن کافی می‌داند. درست است که عقیدهٔ کهن را مسخره می‌کند «یعنی عقیده به اینکه دنیا به خاطر روح انسان زنده است و به همین جهت نیز خوب است»؛ ولی «روشنفکری نکته‌سنجان جوان و خرده‌گیران پیر» را نیز مسخره می‌کند «این اشخاص به خود می‌بالند که نادرستی دین را کشف کرده‌اند ــ در صورتی که نابیناترین اشخاص نیز چیزی از آن دریافته‌اند ــ ولی از منشأ این عقاید و معنی اصلی و وظیفهٔ حقیقی آن بی‌خبرند.» اینکه در تمام دنیا مردم پابند دین هستند خود پدیدهٔ قابل ملاحظه‌ای است؛ اگر حقیقت مذهب را ندانیم چگونه می‌توانیم انسان را بشناسیم؟ «این‌گونه مطالعات شخص شکاک را با معمای موجود فانی رو به‌رو می‌سازد و به او می‌فهماند که چرا دین تا این اندازه در اعماق نفوذ می‌کند و به یک معنی به این ژرفایی محق است.»[۱۸]

سانتایانا با لوکرتیوس همعقیده است، که ابتدا علت عقیده به خدایان ترس انسان بود.

ایمان به مافوق طبیعت مانند آخرین پولی است که قماربازی مأیوس از برد خویش، در کمترین درجهٔ مساعدت بخت، برای قمار می‌گذارد. این وضع از حال طبیعی معمولی بسیار دور است، زیرا اگر بخت مساعد بود خود را اصلاح می‌کرد. ...اگر کارها بر وفق مراد انجام گیرد، همه را نتیجهٔ عمل و فعالیت خویش می‌دانیم. ...اموری که نخست

* کوهی است در اسپانیا.

۱۸. «عقل دین»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۳؛ ص ٤.

انسان تشخیص می‌دهد و به شرح و گزارش آن می‌پردازد، آنهایی است که خارج از ارادهٔ انسان است و با مقتضیات علت و معلول جور در نمی‌آید. بدین‌جهت نخستین احساسی که در برابر واقعیات تولید می‌شود با تأویل روحی همراه است. بیرحمی در برابر ناتوانان و ترس و تملق در مقابل توانایان، مشاهدهٔ صفات پستی که حتی ادیان عالیه به خداوند نسبت می‌دهند تأثرانگیز است؛ از این صفات موجودی تلخ و سختگیر می‌سازند. دادن بهترین عطایا، تذکر و مدح و اطاعت کورکورانه اعمالی است که باید به خاطر خدایان انجام داد، پاداش و کیفر آنان، به اعلا درجه، بسته به این‌گونه امور است.[۱۹]

علاوه بر ترس، تخیل نیز در ایجاد خدایان مؤثر بوده است: انسان می‌خواهد همه چیز را به روح منتسب سازد و این صفت اصلاح‌ناپذیر است؛ می‌خواهد همهٔ اشیاء را مانند انسان بداند؛ طبیعت را همچون شخص می‌داند و او را به شکل بازیگران تماشاخانه در می‌آورد؛ همه چیز را لباس الوهیت می‌پوشاند؛ «قوس‌قزح را مسیر ربةالنوعی زیبا و نامرئی می‌داند.» نه‌تنها مردم به این افسانه‌های باشکوه دقیقاً معتقدند، بلکه جنبهٔ شاعرانهٔ آن، زندگی یکنواخت و ملال‌انگیز را قابل تحمل می‌سازد. امروز میل مردم به این افسانه‌های شاعرانه کم شده است و علم با عکس‌العملی شدید و سوءظن بر ضد تخیل قیام کرده است؛ ولی تخیل در اقوام ابتدایی و مخصوصاً مللِ شرق‌نزدیک هنوز آزادانه در جولان است. «تورات» پر از شعر و اسطوره است؛ یهودیانی که آن‌را تألیف کرده‌اند نظر به مبانی حقیقی آن نداشته‌اند؛ ولی اقوام اروپایی که قدرت تخیلشان کمتر و توجهشان به معانی واقعی الفاظ بیشتر بود، این اشعار را به جای علم گرفتند و از اینجا الاهیات اروپایی پیدا شد. ابتدا مسیحیت ترکیبی از الاهیات یونان و اخلاق یهود بود؛ این ترکیب دوامی نداشت زیرا در آن گاهی این جزء و گاهی آن جزء غلبه می‌کرد؛ در آیین کاتولیک عنصر یونانی و عهد بت‌پرستی غلبه کرد و در آیین پروتستان اخلاق خشن عبرانی پیروز گردید؛ یکی رنسانس داشت و دیگری نهضت اصلاحی.[۲۰]

آلمانیها که سانتایانا آنان را «وحشیان شمالی» می‌خواند، هرگز مسیحیت رم را نپذیرفته‌اند. «یک اخلاق غیرمسیحی دربارهٔ ارزش و افتخار و یک اساس غیرمسیحی از خرافات و افسانه‌ها و احساسات همیشه در اقوام قرون وسطا به جا مانده است.» کلیساهای گوتیک بربری است نه ایتالیایی. طبیعت جنگجوی «توتون»ها از روح صلحجویی شرق سر به در آورده است و مسیحیت را از دین محبت و اخوت به اخلاق خشن بازرگانی و از دین فقر و محرومیت به دین ثروت و قدرت تغییر داده است.» این دین پرنشاط شاعرانه و عمیق و توحش‌آمیز بود که اقوام «توتون» به مسیحیت داخل کردند و جانشین دم واپسین دو دنیای در حال احتضار ساختند.»[۲۱]

۱۹. «عقل اجتماع»، ص ۲۹۷؛ «عقل دین»، صص ۲۸، ۳۴. ۲۰. «شک و ایمان حیوانی»، ص ۶؛ «عقل به معنی عام»، ص ۱۲۸؛ «عقل دین»، صص ۲۷ به بعد. ۲۱. «عقل دین»، صص ۱۰۳ و ۱۲۵.

به عقیدهٔ سانتایانا اگر در مسیحیت به معانی لفظی کلمات توجه نمی‌شد چیزی زیباتر از آن نمی‌بود. ولی آلمانیها به اصرار به معانی لفظی آن توجه کردند. به همین جهت زوال و انحلال مسیحیت واقعی در آلمان غیرقابل اجتناب بود، زیرا اگر الفاظ به معانی حقیقی آن گرفته شود، چیزی بی‌معنی‌تر از اصول دین واقعی نخواهد بود، مثل عذاب ابدی یا وجود شر در عالمی که به قدرت بالغهٔ پروردگار آفریده شده است. اصل حق تأویل شخصی مردم عادی را به فرق مختلف تقسیم می‌کند و مردم باسواد را به وحدت وجود ملایمی سوق می‌دهد که در حقیقت جز آیین طبیعیون چیز دیگری نیست منتها به شکل شاعرانه درآمده است.» لسینگ و گوته و کارلایل و امرسن علایم این تغییر بودند. خلاصه، آیین اخلاقی مسیح روح جنگجویی یهوه را از میان برد ولی در اثر یک حادثهٔ ناگوار تاریخی این روح به موازات صلحجویی پیغمبران بنی اسرائیل و عیسی دوباره به مسیحیت داخل شد.[۲۲]

سانتایانا از لحاظ طبیعت و تربیت خانوادگی ارادتی به آیین پروتستان ندارد و رنگ و بوی آیین دوران جوانی خود را ترجیح می‌دهد. پروتستانها را به علت ترک افسانه‌های زیبای قرون وسطا و مخصوصاً از اینکه از حضرت مریم غافل مانده‌اند، سرزنش می‌کند و مریم را مانند هاینه «زیباترین گل بوستان شعر» می‌داند. یکی از نکته‌سنجان می‌گوید سانتایانا به خدا معتقد نیست ولی معتقد است که مریم مادر اوست. اطاق خود را با صور مریم و قدیسین زینت می‌دهد.[۲۳] زیبایی آیین کاتولیک را بر حقیقت ادیان دیگر ترجیح می‌دهد، به همان دلیل که هنر را بر صنعت برتری می‌نهد.

> در نقد افسانه‌ها و اساطیر دو راه موجود است... یکی آن‌را خرافات می‌داند و با نظر خشم می‌نگرد و دیگری آن‌را شعر می‌خواند و با گشاده‌رویی و تبسم بدان نگاه می‌کند. دین تجربهٔ انسانی است که با تخیل بشری تعبیر شده است. عقیده به اینکه دین نمایش واقعی، نه رمزی، حقیقت و زندگی است عقیدهٔ باطلی است. صاحب این عقیده نمی‌تواند در این موضوع فلسفهٔ ثمربخشی داشته باشد. مطالب دینی نباید مورد بحث و مناقشه قرار گیرد؛ بلکه باید رقت و شعری که در این افسانه‌ها نهفته است مورد ستایش و تعقل واقع شود.[۲۴]

پس انسان با فرهنگ باید افسانه‌هایی را که به زندگی اقوام شوق و ذوق می‌بخشد به حال خود واگذارد و بلکه به امید و آمالی که این افسانه‌ها در مردم تولید می‌کند حسرت برد. ولی نباید به زندگی دیگری ایمان داشته باشد. «حقیقت تولد علامت خوبی برای بقا و جاودان بودن نیست.»[۲۵] خلود و بقای حقیقی که مورد نظر اوست همان است که اسپینوزا شرح داده است.

۲۲. «عقل دین»، صص ۱۳۷، ۱۳۰، ۱۷۲. ۲۳. مارگریت مونستربرگ در مجلهٔ «آمریکن مرکوری»، ژانویه ۱۹۲۴، ص ۷۴. ۲۴. «حس زیبایی»، نیویورک، ۱۸۹۶، ص ۱۸۹؛ «شک و ایمان حیوانی»، ص ۲۴۷؛ «بادها»، ص ۴۶؛ «عقل دین»، صص ۹۷ و ۹۸. ۲۵. «عقل دین»، ص ۲۴۰.

«آنکه به کمال مطلوب می‌اندیشد و آن‌را در هنر و اجتماع مشاهده می‌کند از حیات جاوید دو بار لذت می‌برد. در هنگام حیات در ابدیت مستغرق است و پس از مرگ نفوذ او در دیگران همین استغراق را تولید می‌کند و کمال مطلوب او به نحو احسن در دیگران تجسم پیدا می‌کند و همین امید عقلانی است که او را از مرگ نجات می‌دهد. بدون اینکه خود را گول بزند می‌تواند ادعا کند که نخواهد مرد؛ زیرا او بهتر از عامه از وجود خویشتن خبردار است. با اعتراف به مرگ خود و تبدل و تغییر عالم خود را با جوهر معنویات و معقولات متحد می‌سازد و با این‌گونه تعقل نفسانی می‌تواند واقعاً خود را جاودانی و فناناپذیر بداند.»[۲۶]

ه . عقل اجتماع

مسئلهٔ بزرگی که فلسفه با آن مواجه است، کشف وسیله‌ای است که بتواند انسان را بدون وعد و وعید قوای مابعدطبیعت به فضیلت معتقد و متکی سازد. این مسئله نظراً دو بار حل شده است؛ سقراط و اسپینوزا دو روش کامل طبیعی یا عقلانی اخلاقی درپیش راه انسان گذاشته‌اند. اگر بشر می‌توانست خود را بر وفق یکی از این دو روش فلسفی بسازد، چیزی بهتر از آن نبود. ولی «یک روش اجتماعی یا اخلاقی عقلانی واقعی هرگز درجهان به مرحلهٔ عمل نیامده است و مشکل است در آینده نیز به وجود بیاید.» سخن گفتن از این‌گونه روش مایهٔ تفنن و سرگرمی فیلسوفان است. «هر فیلسوفی در درون خود پناهگاهی دارد که به نظر من جستجوی لذت حیات دیگر در آن فقط یک استعارهٔ شاعرانه است؛ او از حقیقت لذت می‌برد و آماده است که به خاطر آن جهان را دوست بدارد یا آن‌را ترک کند (گرچه غالباً فیلسوف دیر می‌زید). برای ما راه پیشرفت اخلاقی، در گذشته و آینده، در نمو و رشد احساسات اجتماعی است که بالاخره در هوای فرح‌بخش عشق و خانواده می‌شکفد.»[۲۷]

درست است که، به قول شوپنهاور، عشق فریبی است که نوع به شخص می‌دهد؛ و «نُه‌دهم عشق در عاشق است و یک‌دهُم آن در معشوق» و عشق روح را دوباره در امواج کور غیرشخصی فرو می‌برد. با اینهمه، عشق پاداش دارد و شخص در بالاترین فداکاری عشقی خوشترین عمل را می‌یابد. «می‌گویند لاپلاس در بستر مرگ گفت که علم به چیزی نمی‌ارزد و چیزی جز عشق حقیقت ندارد.» به علاوه عشق خیال‌انگیز، به رغم اوهام شاعرانه اش معمولاً به نسبت پدری و فرزندی می‌کشد و این امر غرایز انسانی را بهتر از آسایش مردان مجرد قانع می‌سازد. کودکان ما مایهٔ جاودانی بودن ما هستند و «اگر نسخه‌ای پیدا کنیم که ابدیت ما را تا نیم راه تأمین کند با کمال میل نسخهٔ فرسودهٔ حیات را به آتش می‌افکنیم.»[۲۸]

۲۶. همان. ص ۲۷۳. ۲۷. «عقل دراجتماع»، ص ۲۳۹؛ «شک وایمان حیوانی»، ص ۵۴.
۲۸. «عقل در اجتماع»، نیویورک ۱۹۱۵، صص ۲۲، ۶، ۱۹۵، ۴۱؛ «عقل به معنی عام»، ص ۵۷؛ «عقل علم»، ص ۲۵۸.

خانواده راهی برای جاودان ماندن انسان است و از این‌رو در میان بشر اساسی‌ترین بنیان است؛ با از میان رفتن تمام مؤسسات و بنیانها، بنای خانواده می‌تواند نوع را نجات بخشد. ولی فقط تا درجهٔ ساده‌ای می‌تواند به تمدن راهبری کند و پیشرفت بیشتر آن نیازمند دستگاه پهناورتر و پیچیده‌تری است که در آن، خانواده واحد مولد نیست و نظارت خود را بر روابط اقتصادی اعضای خویش از دست می‌دهد و قدرت و سلطهٔ خود را به طور روزافزون به دست دولت می‌سپارد. به قول نیچه دولت باید غولی باشد، غولی که بیش از حد بزرگ است؛ ولی چون قدرت، سلطه‌های بیشمار کوچکتر را که مایهٔ رنج و اذیت مردم هستند از بین می‌برد و همه را در یک قدرت متمرکز می‌سازد، خود فضیلتی محسوب می‌شود. یک راهزن بزرگ که به آرامی باج می‌گیرد بهتر از صدها راهزن است که بدون قید و شرط و بدون اعلام قبلی حق عبور می‌گیرند.[۲۹]

قسمتی از وطنخواهی مردم از همین‌جا ناشی است؛ آنها می‌دانند که دولت برایشان ارزانتر از هرج و مرج تمام می‌شود. سانتایانا در اینکه آیا ضرر وطنخواهی از نفعش بیشتر است مردد می‌باشد، زیرا وطنخواهی با تغییر و تبدیل چندان موافق نیست. «حب وطنی که کورکورانه و از روی تنبلی نباشد، باید میان وضع فعلی مملکت و وضع مطلوب آن فرق بگذارد و این فرق گذاری باید مستلزم تغییر و کوشش باشد.» از طرف دیگر حب قوم و نژاد نیز امری ضروری است. «بعضی از اقوام مسلماً از بعضی دیگر برتر هستند، هر قومی که با وضع حیات بهتر موافق باشد از لحاظ معنوی پیروز می‌گردد و منظر دیدش وسیعتر می‌شود و نسبتاً دوام و بقایش بیشتر است.» به همین جهت ازدواج میان اقوام و ملل خطرناک است مگر اینکه دو قوم از هر لحاظ مساوی و پایدار باشند. «یهود و یونانیان و نژاد رومن و انگلیسها اگر با اقوام دیگر آمیخته می‌شدند چنین بزرگ نمی‌گشتند، زیرا این آمیختگی عکس‌العملی ایجاد می‌کرد و شاید می‌شد که فرهنگ آن اقوام را بپذیرند؛ ولی هر جا که این تصادم به آمیختگی منجر شده عظمت و بزرگی نیز از درون رو به زوال نهاده است.»[۳۰]

بزرگترین فسادی که از دولت بر می‌خیزد آن است که همیشه می‌خواهد به یک ماشین جنگی مبدل شود و مشت خود را به صورت مردم دیگری که به عقیدهٔ او در درجهٔ پستی قرار دارند گره کند. به عقیدهٔ سانتایانا هیچ قومی به طور دایم در جنگ پیروز نشده است.

> اگر احزاب و حکومتها بد باشند، چنانکه در بیشتر ازمنه و امکنه چنین است، برای مردم (بجز حال کشتار و یغماگری) فرق نمی‌کند که سپاهیان آن یا سپاهیان دشمن در جنگ پیروز شوند. ...شخص عادی به هر حال در چنین حکومتی بالاترین مالیاتها را می‌پردازد. در صورتی که دولت از حال او بی‌خبر است و بزرگترین زحمت را برایش فراهم می‌سازد. با اینهمه... مردم رنجدیده در آتش وطنخواهی می‌سوزند و به کسانی که بگویند

۲۹. «عقل در اجتماع»، صص ۴۵، ۷۷، ۷۹. ۳۰. همان. صص ۱۶۷ - ۱۶۴.

دولت از منافع مردم غافل است به نظر تحقیر نگاه می‌کنند و آنها را لایق احترام نمی‌دانند![۳۱]

این گفتار از فیلسوفی سخت تند به نظر می‌رسد ولی ما می‌خواهیم سانتایانا را چنانکه هست بشناسانیم. به عقیدهٔ او، غالباً فتح و پیروزی دولت بزرگی قدمی به سوی انتظام و آسایش بشریت است؛ اگر یک قدرت بزرگ یا دسته‌ای از قوای بزرگ بر تمام جهان حکومت کنند به خیر و سود عالم است؛ چنانکه مردم رم روزی به شمشیر و بعد به قلم بر جهان حکومت کردند.

امروز رؤیای حکومت جهانی و صلح عمومی و نفوذ هنر عقلانی و وقار و احترام فلسفی، که وقتی از رؤیاهای بشریت بود، دیگر مورد گفتگو نیست. قرون مظلمی که روش سیاسی از آن مشتق است دارای نظریه‌ای سیاسی بود که باید به خوبی مورد تحقیق قرار گیرد؛ زیرا نظریهٔ آنان دربارهٔ حکومت جهانی و کلیسای کاتولیک به نوبهٔ خود انعکاس عصر عقلانی قدیمتری بود که در آن عده‌ای از مردم که به ادارهٔ عالم معتقد بودند لحظه‌ای آن‌را به طور کلی در نظر آوردند و دربارهٔ درست اداره‌کردن آن به تفکر پرداختند.[۳۲]

شاید پیشرفت ورزشهای بین‌المللی راهی برای حس رقابتهای دسته‌جمعی باز کند و تا اندازه‌ای جانشین عاقلانه و اخلاقی جنگ گردد. و شاید شرکتهای بزرگ اقتصادی بر جنگ به خاطر به دست آوردن بازارهای جهانی پیروزشود. سانتایانا مانند اسپنسر عاشق صنعت نیست و هم جنبهٔ جنگی و هم جنبهٔ صلح آن‌را می‌شناسد و بالا تر از همه آسایش حکومت اشرافی کهن را بر غوغای مراکز جدید جهان ترجیح می‌دهد. بشر جنس فراوان تولید می‌کند و در زیر بار آن خم می‌شود. امرسن می‌گوید: «اجناس بر زین نشسته بر روی بشریت اسب می‌تازد.» در جهانی که همه از فلاسفه تشکیل یابد یک یا دو ساعت کار دستی در روز به طریق احسن، احتیاجات مادی را برطرف می‌سازد. انگلستان از ایالات متحدهٔ امریکا عاقلتر است؛ زیرا گرچه جنون تولید بیشتر بر آن نیز حکمفرماست، ولی لااقل عده‌ای از مردم از ارزش و هنر فراغت و آسایش بهره‌مند هستند.[۳۳]

به عقیدهٔ او تمدنی که دنیا شناخته است ثمرهٔ حکومتهای اشرافی است.

تمدن تا به حال عبارت بوده است از نفوذ و انتشار عادات و آدابی که در طبقات ممتازه معمول بوده است. آن از تودهٔ مردم برنخاسته است بلکه در میان عده‌ای پیدا شده است که با مردم کمی اختلاف داشته‌اند، پس از آن تمدن خود را از بالا به طبقات پایین

۳۱. همان. ص ۱۷۱. ۳۲. همان. ص ۸۱؛ «عقل اجتماع»، ص ۲۵۵؛ بدون تردید مقصودش دورهٔ امپراتوری آنتونین‌هاست. در این با عقیدهٔ گیبن و رنان همراه است که می‌گفتند این دوره بهترین دورهٔ حکومت رم بوده است.

۳۳. «عقل اجتماع»، صص ۸۷، ۶۶، ۶۸.

> تحمیل کرده است. مملکتی که منحصراً از کارگران و دهقانان که تودهٔ اقوام جدید را تشکیل می‌دهند عبارت باشد، مملکتی خواهد بود به طور قطع وحشی، و هرگونه آثار آزادیخواهی در آن نابود خواهد گشت؛ و ماهیت اخلاقی و عقلانی وطنخواهی نیز از میان خواهد رفت. شکی نیست که علاقه و میل شدید به آن باقی خواهد ماند زیرا شجاعت و دلاوری از میان مردم رخت نمی‌بندد. مردم هرگونه قوهٔ تشویق کننده را دارا هستند و فقط نمی‌توانند به جمع تجربیات پردازند، زیرا اگر بتوانند آن‌را جمع کنند همان طبقهٔ عالیه‌ای می‌گردند که جامعهٔ اشرافی از آن تشکیل شده است.[۳۴]

از آرزوی مساوات بیزار است و مانند افلاطون می‌گوید که برابری نابرابران خود نابرابری است. با اینهمه خود را کاملاً در اختیار آریستوکراسی نمی‌گذارد و می‌داند که دنیا آن‌را آزموده و محاسن و معایبش را برابر یافته است؛ می‌داند که حکومت اشرافی راه استعدادهای مردم غیراشراف را مسدود می‌سازد و همه جا از پیشرفت ممانعت می‌کند مگر در قسمت محدودی از مزایا و ارزشها که آریستوکراسی می‌خواهد نظراً آن‌را به کار بندد و توسعه دهد و حکومت اشرافی برای فرهنگ خدمت می‌کند ولی خادم استبداد نیز هست؛ بندگی میلیونها مردم به قیمت آزادی عده‌ای معدود تمام می‌شود. اصل اول سیاست آن است که دربارهٔ اجتماعی از روی اقوامی داوری شود که زندگی و استعدادهای افراد آن‌را بالا ببرد. «ولی در نظر مردم ممتاز معدود، مردم دیگر همچون ریگ ساحل دریا هستند.»[۳۵] از این نظر دموکراسی به مراتب از آریستوکراسی بهتر است. ولی آن نیز معایبی دارد. نقایص آن تنها فساد و ناشایستگی نیست، بلکه استبداد خاص آن یعنی پرستش مساوات تام است «هیچ استبدادی بدتر از استبداد عامه یعنی استبداد بی‌نام و نشان نیست. این استبداد همه را تحت زجر و فشار قرار می‌دهد و جوانه‌های تجدد و نبوغ را با کودنی وحشیانه و عام‌البلوای خویش تباه می‌سازد.[۳۶]

سانتایانا، بیشتر از هر چیز، از هرج و مرج و شتاب ناهنجار زندگی جدید بیزار است. از خود می‌پرسد که آیا در آیین اشرافیت کهن که فضیلت را در حکمت و قناعت می‌دانستند، نه در آزادی، مردم خوشبخت‌تر نبودند؟ آیین کهن می‌دانست که فقط عدهٔ معدودی می‌توانند پیروزگردند. ولی اکنون که دموکراسی در آزادی را به روی همه باز کرده است و اصل «هر که هر چه می‌خواهد بکند» را در صنعت به کار بسته است، همه در راه صعود جان می‌سپارند و کسی خرسند نیست. طبقات اجتماع بدون قید و بند با هم در جنگند و هرکه در این پیکار پیروز می‌گردد (یعنی آزادی راه را برای او باز می‌کند) می‌خواهد به آزادی پایان بخشد.»[۳۷]

۳۴. همان، صص ۱۳۵، ۱۲۴؛ «عقل علم»، ص ۲۵۵. ۳۵. «عقل اجتماع»، ص ۵۲.
۳۶. همان، ص ۲۱۷؛ «حس زیبایی»، ص ۱۱۰. ۳۷. هربرت و. اسمیث در امریکن ریویو، مارس ۱۹۲۳؛ ص ۱۹۵.

سرنوشت انقلابها نیز همین‌طور است زیرا آنها می‌خواهند استبدادی را که سرنگون کرده‌اند از نو زنده کنند.

> انقلابها غالباً امور دوپهلو هستند، به طور کلی پیروزی آنها با استعداد تطابق با اموری که خود بر ضد آن طغیان کرده‌اند، متناسب است. هزارها داعیهٔ اصلاح‌طلبی جهان را به وضعی بدتر از آنچه هست دچار ساخته‌اند، زیرا هر نهضت اصلاحی مؤسسات نوی برپا کرده و این مؤسسات از نو دچار همان سوء استفاده گشته‌است.[۳۸]

پس باید به دنبال چه نوع جامعه‌ای بگردیم؟ شاید به دنبال هیچکدام؛ زیرا اختلاف زیادی مابین آنها وجود ندارد. ولی شاید بهتر از همه «تیموکراسی» باشد. تیموکراسی تسلط مردان شایسته و والاقدر است؛ نوعی حکومت اشرافی است که حکومت در آن ارثی نمی‌باشد، راه وصول به عالی‌ترین مناصب دولتی برای هر مرد و زنی که لیاقت و شایستگی داشته باشند باز است؛ ولی این راه باید به روی مردم نالایق بسته باشد، گرچه این مردم از پشتیبانی آراء عمومی برخوردار باشند. «بهترین مساوات آن است که برای همه کس فرصت اظهار لیاقت و استعداد موجود باشد.»[۳۹] در چنین حکومتی فساد به حداقل تقلیل می‌یابد و علم و هنر از راه ترغیب و تشویق لازم پیشرفت می‌کند. این همان ترکیب دموکراسی و آریستوکراسی است که مردم در میان هرج و مرج سیاسی امروز طالب آنند: فقط بهتران باید حکومت کنند؛ ولی باید فرصت اظهار شایستگی برای بهتر بودن برای همه یکسان باشد. بدون تردید افلاطون دوباره پیروز می‌شود و حکام حکیم «جمهوریت» ناگزیر در افق دور فلسفه سیاسی نمایان می‌گردند. در این باب هر چه بیشتر فکر کنیم، لزوم برگشت افلاطون را بیشتر حس می‌کنیم، ما احتیاجی به فلسفهٔ جدید نداریم فقط احتیاج به شجاعتی داریم که بتوانیم در کهنترین و بهترین فلسفه‌ها زندگی کنیم.

و. اظهار نظر

تمام این صفحات حاکی از اندوه و گرفتگی مردی است که از هر چه دوست می‌داشت و بدان خو گرفته بود دورافتاده است، مردی که همچون درختی از بن کنده شده، اسپانیایی اشرافی که به میان طبقهٔ متوسط امریکا تبعید گشته است. گاهی درد و غم نهانی او راه باز می‌کند و بیرون می‌ریزد. می‌گوید: «اینکه زندگی ارزش زنده بودن را دارد ضروری‌ترین قضایا و احکام است. ولی اگر این حکم پذیرفته نشد وصول به آن از محالات می‌باشد.»[۴۰] در جلد نخستین «زندگی عقل» طرح و مفهوم زندگی انسانی و تاریخ را موضوع فلسفه

۳۸. «عقل دین»، ص ۸۳؛ ولی با «عقل و علم» ص ۲۳۳ مقایسه شود. ۳۹. «عقل اجتماع»، ص ۱۲۳ به بعد. ۴۰. «عقل به معنی عام»؛ ص ۲۵۲.

می‌داند؛ ولی در جلد آخر تردید می‌کند که آیا در اینجا اصلاً طرح و مفهومی هست؟[41] او نا آگاهانه تراژدی خود را توصیف می‌کند: «صورت کاملی از تراژدی وجود دارد، زیرا گیتی که جلوه‌گاه کمال است خود کمال محض نیست.»[42] سانتایانا مانند «شلی» به این کرهٔ خاکی متوسط‌الحال انس نمی‌گیرد، رنجی که حس زیباشناسی قوی او از اشیاء زشت و کریه می‌برد بیشتر از لذتی است که از زیبایی زودگذر جهان در می‌یابد. گاهی تلخ و زننده می‌گردد؛ هرگز خندهٔ صمیمی صفابخش دوران بت‌پرستی و انسان‌دوستی مهرانگیز و خطاپوش رنان و آناتول فرانس در او نبوده است. او از هر چیز صرف‌نظر می‌کند و از هر چیز بالاتر می‌ایستد و به همین جهت تنها است. می‌پرسد «سرنوشت حکمت چیست؟» و جواب می‌دهد «با چشم باز در عالم رؤیا بودن، از جهان بدون دشمنی با آن جدا زیستن، زیبائیهای ناپایدار را پرستیدن و برنجهای ناپایدار رحمت آوردن است، بدون اینکه لحظه‌ای ناپایدار بودن آنها را فراموش کنیم.»[43]

شاید این مجلس ترحیم دایمی به منزلهٔ نواختن ناقوس مرگ شادی و خوشی است؛ برای زندگی، شخص باید بیشتر به زندگی بیندیشد نه به مرگ؛ باید امور فعلی و مستقیم را چنان در نظر داشت که امیدهای کامل و دوردست را، «هدف تفکر نظری آن است که شخص چنان بزید که گویی در ابدیت است و در حقیقت غوطه خورد و آن‌را به خود جذب کند.»[44] ولی معنی این جمله آن است که شخص فلسفه را بیش از ارزش واقعی آن ارزش نهد؛ فلسفه‌ای که شخص را از زندگی دور کند مانند خرافات آسمانی که شخص را در خیال و رؤیا فرو می‌برد و از خور و خواب جدا می‌سازد، بیراه است. سانتایانا می‌گوید: «حکمت با رفع اشتباه همراه است.»[45] ولی آن فقط آغاز حکمت است، همچنانکه شک آغاز فلسفه است، و هدف و کمال نیست. هدف سعادت است و فلسفه فقط وسیلهٔ آن می‌باشد، اگر آن‌را هدف قرار دهیم مانند عرفای هند باید تمام حیات را به‌دور ناف منحصر سازیم.

شاید عقیدهٔ سانتایانا مبنی بر ماشینی بودن جهان در حال عزلت و مراقبت او مؤثر بوده است؛ جهان را از حیات خالی می‌داند و آن‌را در سینهٔ خود می‌جوید. او اعتراض می‌کند که چنین نیست؛ گرچه نباید او را تصدیق کنیم ولی اعتراض فراوان او با زیبایی که دارد ما را خلع سلاح می‌کند:

> یک فرضیه یا نظریه امری خالی از احساس نیست. اگر موسیقی به جهت شکل بخشیدن به یک معنی خاص، پر از شور و هیجان می‌شود، چه زیبایی یا وحشت بیشتری ایجاد خواهد شد در صورتی که اشیایی را که می‌شناسیم از نظم و روش برخوردار شوند. ...اگر عادت دارید که به مشیت خاصی معتقد شوید یا منتظر هستید که ماجراهای

۴۱. همان، ص ۹. ۴۲. «عقل علم»، ص ۲۳۷. ۴۳. هربرت و. اسمیث در «امریکن ریویو»، مارس ۱۹۲۳؛ ص ۱۹۱. ۴۴. «عقل به معنی عام»، ص ۳۸. ۴۵. همان. ص ۲۰۲.

شاعرانهٔ خود را در حیات دیگری بجویید، ماتریالیسم آمال شما را به نحوی ناخوش بر باد خواهد داد و یک یا دو سال فکر خواهید کرد که چیزی برای زندگی ندارید. ولی یک پیرو دقیق ماتریالیسم که در ایمان متولد شده، نه اینکه در آبی سرد نیمه تعمید یافته باشد، دوست خواهد داشت که مانند ذیمقراطیس بزرگ فیلسوف خندان گردد. مشاهدهٔ مکانیسمی که به اینهمه صور و اشکال زیبا و دلپذیر درآمده و توانسته است اینهمه عواطف محرک ایجاد کند دارای همان کیفیت معنوی خواهد بود که تماشاگر موزهٔ تاریخ طبیعی از دیدن هزارها پروانه در قفسه و هزاران حیوان صدفی و مرغ غواص و ماموت و گوریل درخواهد یافت. شکی نیست که در این زندگی غیرقابل محاسبه ناراحتیهایی خواهد بود. ولی این ناراحتیها به زودی سپری خواهد گشت. در این میان چه منظرهٔ باشکوهی دیده خواهد شد و این نمایش متناوب جهانی چقدر الی غیرالنهایه جالب و دلپذیر خواهد گردید و این عواطف و هیجانهای کوچک مطلق تا چه اندازه جنون‌آمیز و ناگزیر به نظر خواهد آمد.[۴۶]

ولی اگر این پروانه‌ها زبان می‌داشتند شاید می‌گفتند که یک موزهٔ تاریخ طبیعی (مانند فلسفهٔ مادی) فقط قفسهٔ اشیاء بی‌جان است و حقیقت عالم از این طرز غم‌انگیز نگاه‌داری حیوانات به کلی دور است و باز در ناراحتی عواطف و تغییر دایمی و لایتناهی زندگی است.

یکی از دوستان صاحبنظر سانتایانا می‌گوید:

او طبیعتاً عزلت را ترجیح می‌دهد. به خاطر دارم که روزی بر نردهٔ کشتی اقیانوس‌پیمایی در ساوثمپتن تکیه کرده بودم و به مسافرینی که از یک قایق انگلیسی به روی پل کشتی بخاری می‌آمدند و به علت ازدحام فشار وارد می‌آوردند نظر انداخته بودم. در گوشهٔ قایق فقط یک نفر تنها ایستاده بود و با توجه آرام و پرلطفی شتاب و فشار همسفران خود را تماشا می‌کرد. او تا عرشهٔ کشتی خالی نشد از جای نجنبید. یک نفر که در کنار من ایستاده بود گفت این شخص کسی جز سانتایانا نمی‌تواند باشد و ما همه از دیدن خوی و طبعی که هرگز منحرف نمی‌شود خوشحال شدیم.[۴۷]

باید بگوییم که این امر دربارهٔ فلسفهٔ او نیز صادق است؛ فلسفهٔ او تعبیر صریح و بی‌پروای شخص اوست. در اینجا روحی بالغ و باریک‌بین و همچنین گرفته و اندوهگین، به آرامی و سکونت خویشتن را با نثری کلاسیک و منسجم شرح می‌دهد. گر چه ندبهٔ آرام و ملایم او را دربارهٔ جهانی از دست رفته نمی‌پسندیم ولی در آن تعبیری قطعی از روزگاری که می‌میرد و زنده می‌گردد می‌بینیم؛ روزگاری که مردم آن نمی‌توانند عاقل و آزاد باشند، زیرا

۴۶. «عقل علم»، صص ۹۰ ـ ۸۹. ۴۷. مارگریت مونستربرگ در مجله «امریکن موکوری»، ژانویهٔ ۱۹۲۴، ص ۶۹.

عقاید کهن خود را از دست داده‌اند و عقاید تازه‌ای که بتواند آنان را به کمال نزدیک سازد نیافته‌اند.

۲. ویلیام جیمز

الف. شخصیت او

بر خواننده پوشیده نیست که فلسفه‌ای که از آن سخن گفتیم، بجز مکان تألیف و تدوینش در همه چیز اروپایی بود. صفت تسلیم و رضا که با جلا و تنوع و پختگی خاص یک تمدن کهن همراه است، درآن جلوه گر بود. هرجمله وبند کتاب «زندگی عقل» ندامی زند که آن صدای اصلی امریکا نیست.

برعکس، در ویلیام جیمز آهنگ و بیان و شیوهٔ گفتار همه امریکایی است. او اصطلاحات خاصی از قبیل «ارزش نقدی» و «ثمره و نتایج» و «منافع» را چنان به وفور و شدت به کار می‌برد که گویی می‌خواهد تمام افکار و اندیشه‌های خود را درخور فهم کسبه و بازاریان سازد. او مانند سانتایانا و هنری جیمز با محافظه کاری اشرافی سخن نمی‌گوید بلکه با اصطلاحات عامیانهٔ خالص و قدرت و استقامت حرف می‌زند چنانکه فلسفهٔ پراگماتیسم و «بقای انرژی» او همگام طبیعت عامل و فعال روزولت می‌باشد. در عین حال برای مردم عادی آن اعتماد محبوب مطلوبی را که به اصول خداشناسی کهن دارند و در روح امریکایی به موازات ذهن واقع‌بین و سوداگر و اقتصادیشان قرار دارد، القاء می‌کند و این کار را با چنان شجاعت مصرّانه‌ای انجام می‌دهد که بیابانی بی‌آب و گیاه را به بهشت موعود بدل می‌سازد.

ویلیام جیمز در ۱۸٤۲ در نیویورک‌سیتی متولد شد. پدر او عارفی بود از پیروان سودنبورگ که نکته‌سنجی و بذله‌گوییش به عرفان او صدمه‌ای نزده بود؛ پسر نیز هر سه صفت را دارا بود. پس از آنکه چند صباحی در مدارس خصوصی امریکا به تحصیل پرداخت با برادرش «هنری»، که یکسال کوچکتر از او بود، برای تحصیل در یک مدرسهٔ خصوصی به فرانسه فرستاده شد. در آنجا با شارکو و دیگر آسیب‌شناسان روان به کار مشغول شدند و هر دو رغبتی به روانشناسی پیدا کردند. یکی از آنها، بنا به یک قول مشهور قدیم، داستان را مانند روانشناسی و دیگری روانشناسی را به شکل داستان نوشت. «هنری» بیشتر عمر خود را در خارج گذراند و آخر کار به تابعیت انگلستان درآمد. او در اثر تماس دایمی با تمدن اروپایی به مرحله‌ای از کمال و پختگی فکری رسید که برادرش ویلیام فاقد آن بود؛ ولی ویلیام پس از آنکه به امریکا برگشت تحت تأثیر ملتی جوان و پرنشاط و امید قرار گرفت و چنان روح زمان و مکان خود را پذیرفت که با بال و پر عصر خویش به کمال اوج و شهرت رسید، شهرتی که هیچ فیلسوف امریکایی تا آن‌وقت به دست نیاورده بود.

در سال ۱۸۷۰ از دانشگاه هاروارد به اخذ درجهٔ دکترا در طب نایل شد و از ۱۸۷۲ تا

هنگام مرگش، به سال ۱۹۱۰، در همان دانشگاه نخست به تدریس تشریح و فیزیولوژی و بعد روانشناسی و آخر کار به تعلیم فلسفه پرداخت. بزرگترین اثر او تقریباً نخستین اثر اوست و عنوانش «اصول روانشناسی» است و به سال ۱۸۹۰ منتشر شد؛ این کتاب مخلوط دلپذیری است از فلسفهٔ مابعدالطبیعه و تشریح و تحلیل، زیرا روانشناسی او زادهٔ فلسفهٔ مابعدالطبیعه است. با اینهمه، کتاب آموزنده‌ترین و سهل‌الفهم‌ترین خلاصه‌ای است که در این موضوع نوشته شده است. ظرافت و لطفی که هنری در جملات خود به کار برده است ویلیام را در بیان عمیقترین درون‌بینی که روانشناسی از عهد صراحت و روشنی خیره کنندهٔ دیوید هیوم تاکنون شناخته است، کمک کرد.

این عشق به تحلیل روشنگر ویلیام جیمز را از روانشناسی به فلسفه رهنمایی کرد و سرانجام به خود فلسفهٔ مابعدطبیعی برگشت. با همهٔ تمایلات واقع‌بینی و اثباتی خود استدلال می‌کرد که فلسفهٔ مابعدطبیعی فقط کوششی است برای تفکر صریح و روشن دربارهٔ اشیاء و فلسفه را با همان روش روشن و سادهٔ خود چنین تعریف کرد: «تفکر دربارهٔ اشیاء به قابل فهم‌ترین وجوه ممکنه.»[48] بدین‌ترتیب پس از سال ۱۹۰۰، آثار او تقریباً همه در زمینهٔ فلسفه بود. از کتاب «ارادهٔ ایمان» (۱۸۹۷) شروع کرد؛ بعد، پس از انتشار شاهکاری دربارهٔ تأویلات روانشناسی به نام «طرق آزمایش دینی وروحانی» (۱۹۰۲)، به انتشار کتب مشهور خود به نام «پراگماتیسم» (۱۹۰۷)، «عالم متکثر» (۱۹۰۹)، «معنی حقیقت» (۱۹۰۹) پرداخت. «برخی ازمسائل فلسفه» یک سال پس از مرگ او منتشر شد (۱۹۱۱)؛ و بعد، مجلّد مهمی به نام «رسالاتی درفلسفهٔ تجربی اساسی» از چاپ درآمد (۱۹۱۲). ما باید از همین کتاب اخیر شروع کنیم زیرا در این کتاب است که او به صراحت و وضوح تمام مبانی فلسفی خود را بیان داشته است.[49]

ب. پراگماتیسم

فکر او همیشه متوجه اشیاء است و روانشناسی را مانند فیلسوف مابعدالطبیعه که در بحر مشکلات غرق می‌شود شروع نمی‌کند بلکه مانند واقع‌بینی دست به کار می‌شود که گرچه فکر را ازماده جدا می‌داند ولی آن را آیینهٔ حقایق خارجی وطبیعی می‌شناسد. این آیینه ازآنچه بعضیها گمان کرده‌اند بهتر است، زیرا نه فقط صورت اشیاء را می‌گیرد و منعکس می‌سازد

۴۸. «بعضی از مسائل فلسفی»، ص ۲۵.

۴۹. کسی که فقط برای خواندن یک کتاب از ویلیام جیمز وقت دارد باید «پراگماتیسم» را مطالعه کند. این کتاب در مقایسه با فلسفه‌های دیگر سرچشمهٔ صراحت و روشنی است. اگر وقت بیشتری داشته باشد می‌تواند از صفحات درخشان «روانشناسی» (نه مختصر آن) سود فراوان ببرد. هنری جیمز شرح‌حال خود را در دو جلد نوشته است که در آن مطالب لذت‌بخشی دربارهٔ ویلیام می‌توان یافت. فلاورنئی عقاید او را در یک جلد خوب عرضه داشته است و کتاب «آنتی پراگماتیسم» شینتس انتقاد محکمی است.

(چنانکه هیوم پنداشته است) بلکه روابط و نسب اشیاء را نیز منعکس می‌کند. فکر هر چیزی را با نسب و روابط آن می‌بیند و این نسب و روابط مانند شکل و رنگ و بوی شئ درک می‌شود. از اینجاست که «مسئلهٔ معرفت» کانت (چگونه محسوسات ما دارای نظم و معنی می‌گردد؟) بی‌معنی است. نظم و معنی، یا لااقل سایه و نیمرخ آن، با خود شئ است. روانشناسان مادی سابق انگلیسی فکر را یک سلسله تصورات مجزا از هم می‌دانستند که فقط به طور ماشینی با هم متقارنند، این عقیده نسخه و سواد سقیمی است از فیزیک و شیمی. فکر رشته و سلسلهٔ امور نیست، بلکه استمرار و جریانی است از مدرکات و احساسات که تصورات در آن به منزلهٔ عقده‌های زودگذری هستند (مانند اجزاء صغاری که در خون است). ما دارای «حالات» ذهنی هستیم (گرچه این اصطلاح نیز انعکاس نادرستی از امور جامد است) که مربوط به حروف اضافه و افعال و روابط و قیود است، همچنان که حالات ذهنی دیگری داریم که مربوط به اسماء و ضمایر گفتار ماست. ما معانی کلمات «به»، «برای»، «بر» «آن‌سوی»، «پس» را چنان حس می‌کنیم که مواد و انسان را. این عناصر منتقل جریان فکر و اندیشه، تار و پود حیات ذهنی ما را تشکیل می‌دهد و ما را تا اندازه‌ای از استمرار اشیاء آگاه می‌سازد.

وجدان شیء و ماهیت جامد نیست بلکه جریان و استمرار نسب و روابط است. نقطه‌ای است که توالی و ارتباط افکار در آن با توالی حادثات و ارتباط اشیاء به طور روشنی مقارن می‌شود. در چنین لحظاتی خود حقیقت در فکر متجلّی می‌شود نه ظواهر و پدیده‌ها، زیرا در پشت سر ظواهر و پدیده‌ها حقیقتی وجود ندارد. برای وصول به روح حاجتی نیست که تجربیات را کنار بگذاریم؛ روح فقط مجموع حیات ذهنی ماست، همچنانکه اشیاء خارجی مجموع پدیده‌هاست و «مطلق» منسوجی است از نسب و روابط جهان.

این عشق به امور مستقیم و واقعی و فعلی جیمز را به پراگماتیسم رهنمون شد، او که در مکتب روشن‌بینی فرانسوی تربیت شده بود، از اصطلاحات مبهم و مغلق متافیزیک آلمان متنفر بود و هنگامی که هریس و دیگران خواستند فلسفهٔ محتضر هگل را به امریکا وارد کنند، جیمز مانند مأمور بهداری که در میان مهاجرین مرض ساری کشف کرده باشد به مدافعه برخاست. به عقیدهٔ او اصطلاحات و مسائل فلسفهٔ آلمانی هر دو بی‌حاصل است و به همین جهت در جستجوی شاهدی بود که به اذهان ساده، پوچ و بی‌معنی بودن این انتزاعیات و تجریدات را ثابت کند.

سلاحی را که می‌جست عاقبت یافت، در سال ۱۸۷۸ مقاله‌ای از چارلز پیرس در ماهنامهٔ «پاپیولر سایِنس» خواند که عنوانش چنین بود: «چگونه افکار خود را واضح و روشن سازیم؟» پیرس می‌گفت برای یافتن معنی یک عقیده و تصور باید نتایج عملی آن را سنجید؛ والا بحث دربارهٔ آن به جایی نخواهد رسید و مطمئناً بی‌ثمر خواهد بود. این برای جیمز راهنمایی بود که از متابعت آن خوشحال گردید؛ مسائل و عقاید فلسفهٔ مابعدطبیعی را تحت

این محک درآورد و آنها را چنان تجزیه کرد که گویی یک جریان برق ناگهانی به ترکیبات شیمی برخورد و آن‌را به اجزاء اصلی خود برگرداند. مسائلی که بر آنها معنی و مفهومی مترتب بود چنان وضوح و روشنی کسب کرد که گفتی سایه‌های غار افلاطون بر اثر نور تابناک آفتاب نیمروز به موجودات حقیقی مبدل شدند.

این آزمایش سادهٔ قدیمی جیمز را به تعریف جدیدی دربارهٔ حقیقت رهنمون گردید. سابقاً حقیقت را مانند زیبایی و خیر امری عینی می‌دانستند، حال اگر بگوییم حقیقت نیز مانند جمال و خیر امری نسبی است که بسته به حکم و مقتضیات و احتیاجات انسانی می‌باشد، چه می‌شود؟ قوانین طبیعی را حقایق عینی و ابدی لایتغیر می‌دانستند؛ اسپینوزا ماهیت واقعی فلسفهٔ خود را بر این قوانین استوار کرد؛ حال اگر بگوییم این حقایق فقط دسته‌بندی و ترتیب آزمایشهایی می‌باشند که در عمل به نتیجه رسیده است چه خواهد شد؟ یعنی بگوییم که این قوانین رونوشت امور خارجی نیست بلکه محاسبات صحیحی از نتایج خاص است. حقیقت ارزش نقدی یک فکر و تصور است.

> حقیقت... فقط وسیله‌ای است برای تفکر ما؛ همچنانکه «درست» وسیله‌ای است برای اعمال ما. وسیله‌ای است با ملاحظهٔ تمام جهات و صور؛ زیرا آنچه در ابتدا به عنوان وسیله و طریق به نظر می‌رسد، همه در عمل مفید و قابل اجرا نیست... حقیقت «نوعی» از خیر و خوبی است و نه، چنانکه می‌گویند، مقوله‌ای جدا از خیر و همگام با آن؛ حقیقت نام آن چیزی است که در طریق اعتقاد خوبی آن ثابت شود.[۵۰]

حقیقت حادثه‌ای است که برای تصور و عقیده‌ای رخ می‌دهد؛ حقیقت عبارت از تحقق است ـ پراگماتیسم به جای آنکه مبدأ اصل فکر و عقیده‌ای را بپرسد از نتایج و ثمرات آن جویا می‌شود؛ آن «لحن کلام را بر می‌گرداند و از عواقب و نتایج سؤال می‌کند.» «پراگماتیسم عبارت است از صرف‌نظر از اصول و مقولات و مبادی که ضروری محسوب می‌شد و عطف‌نظر به عواقب و ثمرات وفواید.»[۵۱] فلسفهٔ اسکولاستیسم می‌گفت «ما هو الشیء؟» وخود را در سؤال ماهیات و هلیات گم می‌کرد. داروینیسم می‌پرسد: این شیء از کجا آمده است و اصلش چیست؟ و خود را در تودهٔ ابری گیج و گم می‌سازد. پراگماتیسم می‌پرسد نتایج و عواقب شیء کدام است و بدین‌گونه وجههٔ اندیشه را به سوی عمل و ثمرهٔ آن بر می‌گرداند.

ج. تکثر

اکنون این روش را در قدیمی‌ترین مسئلهٔ فلسفی، یعنی وجود و ماهیت خدا به کار بریم. حکمای اسکولاستیک ذات باری را چنین وصف می‌کردند: «وجودی مافوق همهٔ انواع و

۵۰. «پراگماتیسم» صص ۲۲۲، ۷۵، ۵۳، ۴۵. ۵۱. همان. ص ۵۴.

اجناس و بیرون از همهٔ اشیاء، واجب‌واحد و نامتناهی و کمال محض و بسیط‌الحقیقه و تغییرناپذیر و ازلی و ابدی و مدرک.»[۵۲] بسیار عالی است. الوهیت از چنین تعریفی خرسند است. ولی ببینیم معنی آن چیست؟ و چه نتایجی برای بشریت دارد؟ اگر خداوند دانای همه چیز و توانا به همه چیز است پس ما لعبتکانی بیش نیستیم. ما در برابر اراده و مشیت او که از روز ازل سرنوشت همه را مقدر و معین کرده است کاری نمی‌توانیم انجام دهیم. کالوینیسم و جبر دینی نتایج منطقی این تعریف است. اجرای این آزمایش در جبر مکانیکی نیز به چنین نتایجی منتهی می‌گردد. اگر حقیقتاً به جبر علّی ایمان داشته باشیم باید مثل هندوان به عرفان و تصوف بگراییم و خود را همچون گوی به چوگان قضا بسپاریم. مسلماً ما چنین فلسفه‌های تیره و تاریک را نمی‌پذیریم. ذهن بشر به جهت تعادل و بساطتی که در این افکار بوده آنها را پذیرفته است ولی این‌گونه مطالب را نمی‌شناسد و آن‌را دورانداخته، می‌گذرد.

> در هر فلسفه‌ای می‌توان همهٔ جنبه‌های آن را نادیده گرفت مگر دو جنبه که موجب می‌شود چنین فلسفه‌ای مورد قبول همگان واقع نگردد. اولاً نباید اصول اساسی و قطعی آن با گرامیترین آرزوها و امیدهای ما مخالف باشد. ثانیاً عیبی که بدتر از مخالفت و عدم توافق با آرزوهای ماست این است که مقاومت امیال ما را از میان ببرد. فلسفه‌ای که اصول آن با قوای باطنی ما ناسازگار باشد و تطابق و تناسب آن‌را با امور عالم منکر گردد و بخواهد به یک ضربه موجبات آن‌را از میان ببرد، باز ناروایی آن از بدبینی کمتر است... به همین جهت است که ماتریالیسم هیچ‌وقت قبول عمومی نیافته است.[۵۳]

پس مردود یا مقبول بودن فلسفه‌ای در نظر عامه بسته به مطابقت آن با احتیاجات و طبایع آنهاست، نه مطابقت آن با حقیقت عینی و خارجی؛ مردم نمی‌پرسند آیا این امر منطقی است؟ بلکه می‌پرسند نتیجهٔ عملی آن در زندگی ما و احتیاجات ما کدام است؟ استدلالات له و علیه می‌تواند در توضیح و تشریح مطلب کمک کند ولی چیزی را ثابت نمی‌سازد.

> منطق یا مواعظ و خطب هرگز قانع‌کننده نیست؛
> شبنم شامگاهی در روح من عمیقتر نفوذ می‌کند...
> اکنون فلسفه‌ها و ادیان را از نو می‌آزمایم،
> آنها را در اطاق مطالعه می‌توان ثابت کرد،
> نه در زیر ابرهای پهناور و در کنار دشتهای سبز و خرم و آبهای جاری.[۵۴]

می‌دانیم که استدلالات ما را احتیاجات ما به وجود آورده است ولی استدلالات نمی‌توانند برای ما احتیاجات تولید کند.

۵۲. همان. ص ۱۲۱. ۵۳. «اصول روانشناسی»، چاپ نیویورک، ۱۸۹۰، ج ۲، ص ۳۱۲.
۵۴. ویتمن، «برگهای علف»، چاپ فیلادلفیا، ۱۹۰۰؛ صص ۶۱ و ۱۷۱.

قسمت بزرگی از تاریخ فلسفه داستان تصادم طبایع بشری است؛ هنگامی که فیلسوفی به حکمت و فلسفه اشتغال دارد، سعی می‌کند که در حقیقت طبیعت و مزاج خود فرو رود. طبع و مزاج به عنوان دلیل و برهان شناخته نشده است و فیلسوف ادله و براهین کلی غیرشخصی را برای استنتاج به کار می‌اندازد. اما در حقیقت مزاج و طبع او وی را بیشتر از هر مقدمهٔ عینی خارجی رهبری می‌کند.[۵۵]

این امزجه و طبایع که فلسفه‌ها را املاء و انتخاب می‌کنند باید به دو دستهٔ «معتدل و ملایم» و «خشن» تقسیم شوند. طبایع معتدل مذهبی هستند، به دنبال اصول مسلم و لایتغیر و حقایق اولیه می‌باشند؛ مایل به عقیدهٔ اختیار و آزادی اراده و اصالت معنی و وحدت عالم و خوشبینی هستند. طبایع خشن، مادی و غیرمذهبی و معتقد به تجربه و جبر و تکثر و شک و بدبینی و در روانشناسی معتقد به اصالت محسوسات هستند. شکی نیست که طبایع دیگری یافت می‌شوند که نظریات خود را از هر دو طرف اقتباس می‌کنند. مردمانی (مثل خود ویلیام جیمز) پیدا می‌شوند که از حیث تمایل به واقعیات و محسوسات «خشن» هستند ولی از حیث نفرت از جبر و احتیاج به عقاید دینی «ملایم» می‌باشند. آیا می‌توان فلسفه‌ای پیدا کرد که این تناقضات ظاهری را با هم آشتی دهد و هماهنگ سازد؟

جیمز معتقد است که الوهیت متکثر می‌تواند چنین ترکیبی را برای ما فراهم آورد. او خدای محدود و متناهی پیشنهاد می‌کند که مانند خدایان اولمپ از بالای ابرها بر جهان حکومت نمی‌نماید «بلکه یار و مددکاری است که در میان مردم و از جملهٔ تعیین‌کنندگان سرنوشت عالم اکبر است.»[۵۶] جهان دستگاهی بسته و محصور و هماهنگ نیست، بلکه پهنهٔ پیکار مقاصد و اغراض متخالف و متخاصم می‌باشد. به این حقیقت حزن‌انگیز باید اذعان کرد که جهان در لباس حقایق متکثر، نه واحد جلوه‌گر می‌شود. اگر بگوییم که این جهان آشفته و درهم و برهم مخلوق ارادهٔ ثابتی است سخنی به گزاف گفته‌ایم؛ آنچه در این جهان است نشانهٔ تناقض و اختلاف و دورنگی است. شاید قدما از ما عاقلتر بودند زیرا عقیده به خدایان متعدد با اختلاف شگفت‌انگیز مشهود در عالم بهتر سازگار است تا عقیده به خدای یگانه. «عقیدهٔ عامه همیشه مبنی بر شرک بوده است و امروز هم چنین است.»[۵۷] در این باب عقیدهٔ عامه صحیح است و فیلسوفان بر راه خطا می‌روند. توحید بیماری طبیعی فلاسفه است، آنها تشنهٔ توحیدند و نه چنانکه خود می‌پندارند تشنهٔ حقیقت. «قول بر اینکه عالم یکی است نوعی از اعتقاد و پرستش اعداد است، درست است که اعداد «سه» و «هفت» را مقدس می‌دانستند ولی باید گفت که چرا عدد یک فی‌ذاته شریفتر از چهل و سه یا مثلاً دو میلیون و ده می‌باشد؟»[۵۸]

۵۵. «پراگماتیسم»، ص ۶. ۵۶. همان، ص ۲۹۸. ۵۷. «طرق آزمایش دینی و روحانی»، نیویورک، ۱۹۰۲، ص ۵۲۶. ۵۸. «پراگماتیسم»، ص ۳۱۲؛ البته در پاسخ باید گفت که توحید یا وحدت دستگاه قوانین نهائی، شرح و پیش‌بینی و نظارت بر امور را آسان می‌سازد.

ارزش جهان متکثر در مقایسه با عالم واحد از اینجا معلوم می‌شود که اگر عالمی متکثر با قوایی متخالف و متخاصم در نظر بیاوریم قدرت و ارادهٔ حقیقی ما نیز در حوادث آن مؤثر خواهد بود؛ در چنین جهانی هیچ چیز لایزال و لایتغیر نیست و هر عملی به نوبهٔ خویش با اهمیت است. جهان واحد برای ما موجودی بی‌جان است و در چنین جهانی ما خواه‌ناخواه تسلیم سرنوشتی هستیم که خدای قادر و جبار یا مادهٔ اولیهٔ بی‌شکل بر ما تحمیل کرده است. در چنین عالمی تمام اشکهای ما قادر به زدودن حرفی از خط ازلی نخواهد بود. در یک عالم محدود و محصور شخصیت وهمی بیش نیست. معتقد به وحدت عالم در حقیقت ما را اجزای یک نقش منظم می‌داند. ولی در یک عالم نامحدود ما می‌توانیم چند سطری از بازیی را که به عهدهٔ ماست بنویسیم و راهی را انتخاب کنیم که در آیندهٔ ما مؤثر می‌شود. در چنین جهانی می‌توانیم خود را آزاد و مختار بدانیم زیرا این جهان تصادف است نه سرنوشت و در آن چیزی کامل نیست و هستی و عمل ما می‌تواند همه چیز را تغییر دهد. پاسکال می‌گفت، اگر دماغ کلئوپاترا اندکی بزرگتر یا کوچکتر می‌بود تمام تاریخ دگرگون می‌گردید.

برهان نظری بر این عالم متکثر و آزاد و این خدای محدود وجود ندارد؛ همچنانکه عقاید و فلسفه‌های مخالف آن نیز چنین برهانی را فاقدند. حتی برهان عملی نیز ممکن است با اشخاص فرق کند؛ می‌توان باور کرد که بعضی اشخاص با عقیده به جبر بهتر از عقیدهٔ به اختیار، برای زندگی خود نتایج عملی به دست می‌آورند. ولی آنجا که برهان قطعی در کار نباشد، منافع حیاتی و اخلاقی ما راه را انتخاب خواهند کرد.

> اگر زندگی‌ای از زندگی ما بهتر باشد و با اعتقاد به عقیده‌ای می‌توانیم آن زندگی را به دست آوریم پس بهتر چنان است که به آن عقیده ایمان بیاوریم، «مگر آنکه این عقیده در ضمن با منافع حیاتی بزرگتری متضاد باشد.»[۵۹]

حال دوام اعتقاد به خدا بهترین دلیل بر ارزش عمومی حیاتی و اخلاقی آن است. جیمز مجذوب و مسحور تنوع بی‌پایان مذاهب و عقاید است و حتی در جایی که با ادیان موافق نیست باز با دلبستگی یک هنرمند از آن یاد می‌کند. در هر دینی جزئی از حقیقت می‌بیند و می‌خواهد مردم با هر امید نوی با ذهنی باز روبه‌رو شوند. در انتخاب به عضویت انجمن تتبعات روحی تردیدی به خود راه نداد. چرا نباید این پدیده مانند پدیده‌های دیگر موضوع بررسی ملال‌ناپذیری قرار گیرد؟ در پایان کار، جیمز به واقعیت یک عالم روحانی دیگر معتقد شد.

> من شخصاً بشدت منکر این هستم که درک و آزمایش انسانی بالاترین درک و آزمایشی است که در جهان هست بلکه معتقدم که نسبت ما به تمام عالم مثل نسبت سگ و گربهٔ ماست به تمام حیات بشری. سگ و گربه در اطاقها و کتابخانه‌های ما

۵۹. همان، ص ۷۸.

چرخ می‌زنند و در مناظر و صحنه‌هایی شرکت می‌کنند که به معنی آن توجه و التفاتی ندارند. در حاشیهٔ جریانات زندگی می‌کنند و آغاز و انجام و شکل این زندگی ماورای درک و معرفت آنهاست. مثل ما نیز در حاشیهٔ یک زندگی پهناورتری چنین است.[۶۰]

با اینهمه، فلسفه را اندیشه و تفکر دربارهٔ مرگ نمی‌داند. هیچ مسئله‌ای برای او ارزش ندارد مگر آنکه در راهنمایی و تشویق امور دنیوی ما مؤثر باشد «او به صفات و احکام طبیعت ما سرگرم و مشغول بود نه به زمان و استمرار.»[۶۱] آن اندازه که در غوغای زندگی غوطه‌ور بود، در اطاق مطالعه به‌سر نمی‌برد، کارگر فعالی بود که مجاهداتش در راه اصلاح زندگی انسانی صرف می‌شد. کارش کمک به مردم بود و شجاعت و دلیری او در مردم دیگر نیز مؤثر می‌افتاد. معتقد بود که در هر شخصی ذخیره‌ای از قوا وجود دارد که فقط حوادث و اوضاع می‌تواند مایهٔ ظهور آن گردد؛ تبلیغ دایمی او دربارهٔ فرد و اجتماع موجب شد که این ذخیره در وجود او کاملاً ظاهر شود و مورد استفاده قرار گیرد. از اتلاف نیروی انسانی در جنگ وحشت داشت و می‌گفت که این غریزهٔ جنگ و پیکار و تسلط را می‌توان در راه بهتری به کار انداخت، یعنی در راه پیکار با طبیعت. چرا نباید هر یک از افراد مملکت اعم از توانگر و درویش دو سال از عمر خود را در راه دولت صرف کنند؟ البته این صرف وقت باید برای مبارزه با امراض و خشک کردن باطلاقها و آبیاری بیابانها و حفر قنوات و سعی در عمران اجتماعی و طبیعی باشد. نتیجهٔ این رنج مستمر و طولانی را جنگ در مدت کمی بر باد می‌دهد.

او طرفدار سوسیالیسم بود ولی از اینکه در آن به فرد و نبوغ اهمیت داده نمی‌شود، سخت ناراضی بود. «تِن» تمام مظاهر تمدن و فرهنگ را در «نژاد و محیط و زمان» خلاصه می‌کرد. به عقیدهٔ جیمز این فورمول کامل نبود زیرا شخص و فرد در آن منظور نشده است. ولی فقط فرد ارزش دارد و امور دیگر حتی فلسفه همه وسیله است. بدین‌ترتیب از یک سو نیازمند دولتی هستیم که خود را خادم و امین منافع افراد و اشخاص بداند و از سوی دیگر خواهان فلسفه و عقیده‌ای هستیم که «جهان را عرصهٔ حوادث و ماجراها بداند نه یک نقشهٔ منظم و مرتب»[۶۲] و قوا و نیروها را بدین‌سان تشویق کند که جهان را همچون میدان جنگی نمایش دهد که گرچه در آن شکست فراوان هست ولی فتح و پیروزی در آخر کار فرا خواهد رسید.

در این کرانه ناخدای کشتی شکسته‌ای خوابیده است،
و از شما می‌خواهد که بادبان کشتی را برافرازید و به راه بیفتید.
اگر ما در این راه نابود شویم، کشتیهای بهتری
از توفان به سلامت خواهند جست.[۶۳]

۶۰. همان. ص ۲۹۹. ۶۱. کلئن در کتاب «ویلیام جیمز و هانری برگسون»، ص ۲۴۰. ۶۲. چسترتن.
۶۳. «پراگماتیسم»، ص ۲۹۷. جیمز این شعر را از یک مجموعهٔ اشعار یونانی نقل کرده است.

د. اظهار نظر

خوانندگان برای پیدا کردن مواد کهنه و نو این فلسفه نیازی به راهنمایی ندارند این فلسفه جزئی از جنگ جدید میان علم و دین است؛ و مانند مساعی کانت و برگسون کوشش دیگری است برای نجات از دست ماتریالیسم و تصور ماشینی جهان. ریشه های پراگماتیسم را در «عقل عملی کانت» و ستایش ارادهٔ شوپنهاور و عقیده به بنای اصلح داروین (یعنی بقای عقاید اصلح و احق نیز) و عقاید پیروان اصالت نفع که هر خیر و نیکی را به مقیاس منافع می‌سنجند و سنن استقرایی و تجربی فلسفهٔ انگلیسی و بالاخره نفوذ محیط امریکا می‌توان یافت.

محققاً، چنانکه همه درمی‌یابند، اگر مادهٔ تفکر جیمز امریکایی نباشد روش و اسلوب آن مخصوصاً بدون چون و چرا امریکایی است. سبک نگارش و فکر جیمز سرشار از عشق امریکایی به کسب و کوشش است و در نتیجهٔ همین عشق یک حرکت صعودی به خود می‌گیرد. هانیکر آن‌را «فلسفه برای عموم» می‌نامد و در حقیقت چیزی از ذوق مردم بازاری در آن موجود است: جیمز از خدا ـ مانند متاعی سخن می‌گوید که می‌توان آن‌را به وسیلهٔ اعلانهای خوش‌بینی‌آور به خریداران مادی‌مسلک فروخت و ایمان و دین را به ما چنان توصیه می‌کند که کسی سرمایه‌ای را به مدتی طویل و منافعی کثیر به کار اندازد و در آن جز سود هیچ‌گونه زیانی عاید نشود. فلسفهٔ او عکس‌العمل امریکای جوان است در برابر علم و فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ اروپایی.

این محک نو برای حقیقت در حقیقت چیز تازه‌ای نیست و فیلسوف محترم با کمال تواضع آن‌را «نام نوی بر طریقه‌ای کهن» می‌خواند. اگر مقصود از این محک نو این است که حقیقت آن چیزی است که از تجربه و آزمایش سالم بیرون آید، جواب آن است که البته همین‌طور است. اگر مقصود از آن این است که محک حقیقت سود شخصی است، جواب آن است که البته چنین نیست؛ نفع شخصی فقط نفع شخصی است، فقط نفع دایمی عمومی موجد حقیقت است. اگر بعضی از پیروان پراگماتیسم بگویند که عقیده‌ای در زمانی صحیح بوده است برای آنکه در آن زمان نافع بوده است (گرچه اکنون نفعی ندارد)، یک مطلب بی‌معنی را با اسلوب عالمانه بیان کرده‌اند: آن عقیده اشتباه نافع و سودمندی بوده است ولی حقیقت نداشته است. پراگماتیسم وقتی صحیح است که مطلبی پیش پا افتاده باشد.

مع ذلک، مقصود جیمز آن بوده است که آیینهٔ فلسفه را از گرد و غبار جلا دهد؛ او می‌خواست روش کهن انگلیسی را دربارهٔ نظریه و ایدئولوژی به راهی نو بیندازد. آنجا که می‌خواست وجههٔ فلسفه را به سوی امور ضروری و عینی برگرداند در راه بیکن قدم می‌زد. جیمز را باید به خاطر این رئالیسم نو و این تأکید روش تجربی به خاطر داشت نه برای نظریهٔ او دربارهٔ حقیقت و واقع؛ شاید او را بیشتر مانند یک روانشناس تقدیر و تعظیم کنند نه مانند یک فیلسوف. او می‌دانست که راه‌حل جدیدی برای مسائل کهن پیدا نکرده است و

بصراحت معترف بود که فقط حدس و ایمان دیگری عرضه داشته است. پس از مرگش بر روی میز او نامه‌ای یافتند که در آن آخرین و شاید برجسته‌ترین جملات او نوشته شده بود: «نتیجه و پایانی وجود ندارد. چه نتیجه‌ای است که می‌توانیم از آن نتیجه بگیریم؟ نه می‌توان از آینده سخنی گفت و نه پندی هست که بتوان آن‌را کار بست. خداحافظ.»

۳. جان دیوئی

الف. تربیت

اساساً پراگماتیسم فلسفهٔ کاملاً امریکایی نبود؛ و روح قسمت اعظم امریکا را که در جنوب و غرب ایالات نیوانگلند قرار دارند در بر نداشت. یک فلسفهٔ عالی اخلاقی بود که از روح مسلک «پیوریتانیک»* صاحب آن خبر می‌داد. از یک‌طرف از نتایج عملی و واقعی سخن می‌گفت و از سوی دیگر بسرعت آرزو و امید به آسمانها پرواز می‌کرد. با یک عکس‌العمل صحیح بر ضدّ فلسفهٔ مابعدطبیعی و بحث معرفت قیام کرد و انتظار می‌رفت که از فلسفهٔ طبیعی و اجتماعی بحث کند ولی او به دفاع از احترام معنوی تمام عقاید و ادیان برخاست. چه وقت فلسفه مسائل پیچیدهٔ راجع به آخرت را به دین واگذار خواهد کرد و مسائل دقیق و مشکل معرفت را به عهدهٔ روانشناسی خواهد گذاشت و تمام قوای خود را صرف توضیح مقاصد انسانی و هماهنگی و پیشرفت زندگی بشر خواهد ساخت؟

اوضاع و احوال جان دیوئی را برای اجرای این امر مهم آماده ساخت تا از روحیهٔ یک امریکای تربیت‌شده و خودآگاه خبر دهد. او «درشرق قدیم» امریکا (برلینگتون، ورمونت) به سال ۱۸۵۹ متولد شد و تحصیل خود را در آنجا شروع کرد، گویی می‌خواست پیش از ایجاد فرهنگ نو در فرهنگ و تمدن قدیم غوطه‌ور شود. ولی به زودی به نصیحت گریلی عمل کرد و به سمت مغرب رفت و در دانشگاههای مینسوتا (۸۹ـ۱۸۸۸) و میشیگن (۹۴ـ۱۸۸۹) و شیکاگو (۱۹۰۴ـ ۱۸۹۴) به تعلیم فلسفه پرداخت. فقط هنگامی به مشرق برگشت که نخست عضو و بعد رئیس قسمت فلسفهٔ دانشگاه کلمبیا گردید. در بیست سال اول دورهٔ زندگی، محیط ورمونت یک سادگی روستایی به او بخشید که حتی هنگامی که جهانیان به ستایشش می‌پرداختند در روح او باقی بود. پس از آنکه بیست سال دیگر در مغرب گذراند قسمت اعظم امریکا را از نزدیک دیده و مشاهده کرد که چگونه مردم مشرق امریکا با غرور تمام از این قسمت بی‌خبرند؛ جنبه‌های ضعف و قدرت آن‌را یاد گرفت و هنگامی که به تدوین فلسفهٔ خاص خود پرداخت، به شاگردان و خوانندگان آثار خود گزارشی از طبیعت‌پرستی سالم و ساده‌ای که در زیر خرافات سطحی مردم ولایات امریکا قرار دارد،

* puritanic، مسلک ظاهری (معتقدین به ظواهر الفاظ انجیل) و مجازاً کسی که سخت پایبند اصول باشد.

ارائه داد. او فلسفهٔ سرتاسر امریکا را تألیف کرد نه فقط ایالت نیوانگلند را؛ همچنانکه ویتمن در شعر همین کار را کرد.[۶۴]

دیوئی در مدرسهٔ شیکاگو نظر جهانیان را به سوی خود جلب کرد. در همین سالها بود که وی به طور قطع تمایل تجربی اندیشهٔ خود را آشکار ساخت و اکنون هم که سی سال از آن دوره می‌گذرد، ذهن او برای پذیرفتن هرگونه نهضت نو در تربیت آماده است و میل و رغبت او به «مدارس فردا» فتور و سستی نیافته است. شاید بتوان گفت که «دموکراسی و تربیت» بزرگترین اثر اوست؛ در این کتاب خطوط مختلف فلسفهٔ خود را به یک نقطه متوجه می‌سازد و همه را در هدف پیشرفت نسل بهتری به کار می‌اندازد. همهٔ آموزگاران مترقی رهبری او را پذیرفته‌اند و کمتر مدرسه‌ای در امریکا می‌توان یافت که از تأثیر و نفوذ او برکنار مانده باشد. در تمام دنیا وظیفهٔ تجدید بنای مدارس را به گردن می‌گیرد. دو سال در چین به‌سر برد تا به آموزگاران آنجا راه اصلاح تربیت را نشان دهد و برای دولت ترکیه دربارهٔ تجدید تشکیلات مدارس ملی آن دولت گزارشی تهیه کرد.

دیوئی از عقیدهٔ اسپنسر که می‌گفت در تربیت باید علوم را بیشتر از ادبیات ترویج کرد پیروی نمود و علاوه بر آن گفت که علم تنها تعلیم کتاب نیست بلکه باید آن را از راه اشتغال به کارهای مفید یاد داد. تعلیم «آزاد» را چندان نمی‌پسندید. این اصطلاح دربارهٔ فرهنگ و معرفت «شخص آزاد» استعمال می‌شود، یعنی شخصی که هرگز کار نکرده است؛ طبیعی است که چنین تربیتی شایستهٔ طبقهٔ بیکار اشراف است نه زندگی صنعتی و دموکراسی. اکنون که همه در محیط صنعتی اروپا و امریکا بار آمده‌ایم، دروسی را که باید یاد بگیریم نباید از راه کتاب باشد بلکه باید از راه کار و اشتغال به دست آید. هدف فرهنگ اسکولاستیک تعظیم و پرستش مردان بزرگ بود ولی همکاری و تعاون در مشاغل به دموکراسی رهنمایی می‌کند. در اجتماعات صنعتی باید مدارس نمونهٔ کوچکی از اجتماع باشد و در آن نظام و فنون ضروری برای نظم اقتصادی و اجتماعی را باید از راه عمل و تجربهٔ تلخ یاد داد. بالاخره هدف تربیت باید نه‌تنها آمادگی کودک برای رشد و بلوغ باشد (و این فکر باطل که تربیت پس از دورهٔ جوانی باید متوقف شود از همین‌جا ناشی است)؛ بلکه باید هدف و مقصود آن پیشرفت و توسعهٔ مستمر ذهن و روشن ساختن دایمی راه زندگی گردد. به یک معنی، مدارس فقط می‌توانند اسباب و ادوات ضروری پیشرفت ذهنی ما را تهیه کنند، بقیه مربوط به خودمان است و

۶۴. مهمترین آثار دیوئی عبارتند از: «مدرسه و اجتماع» (۱۹۰۰)؛ «مطالعاتی در نظریهٔ منطقی» (۱۹۰۳) «اخلاق» (با «تافتس»، ۱۹۰۸)؛ «چگونه فکر می‌کنیم» (۱۹۰۹)؛ «نفوذ داروین در فلسفه» (۱۹۱۰)؛ «دموکراسی و تربیت» (۱۹۱۳) «مدارس فردا» (به همکاری دخترش ئولین. ۱۹۱۵)؛ «مقالاتی در منطق تجربی» (۱۹۱۶)؛ «هوش خلاق» (۱۹۱۷)؛ «بنیاد نو در فلسفه» (۱۹۲۰)؛ «طبیعت و سلوک انسانی» (۱۹۲۲) دو کتاب اخیر آسانترین وسیله برای درک عقاید او می‌باشد.

بسته به طرز به کار بستن تجربیات ماست. تربیت حقیقی بعد از مدرسه شروع می‌شود و دلیلی نداریم که تا هنگام فرارسیدن مرگ آن‌را متوقف سازیم.

ب. صور ذهنی همچون وسیله‌ای برای مطابقت فرد با محیط

صفت بارز و مشخص دیوئی آن است که وی نظریهٔ تطور را به تمام و کمال پذیرفته است. به عقیدهٔ او روح نیز، مانند جسم، در مبارزه برای حیات از مراحل پست به درجات بالاتر تحول یافته است. در هر بحث و مسئله‌ای از داروینیسم شروع می‌کند.

> وقتی که دکارت گفت: «ماهیت امور طبیعی را با مطالعهٔ تکوین تدریجی آنان بهتر از مطالعهٔ وجود کامل و فعلیشان می‌توان یافت» دنیای نو از منطقی که از آن به بعد رهنمایی آن‌را به عهده گرفت، آگاه گردید؛ منطقی که کتاب «اصل انواع» داروین آخرین اثر علمی آن بود. هنگامی که داروین دربارهٔ انواع همان سخنان گالیله را دربارهٔ زمین ادا کرد (با اینهمه، آن در حرکت است؛) عقاید تجربی و وراثت را آلت قطعی فهم مسائل و توضیح و تفسیر آن اعلام نمود.[۶۵]

پس نباید اشیاء را از روی علل مافوق طبیعی بلکه از روی مقام و عملی که در محیط خود دارند تفسیر و تشریح کرد. دیوئی صراحتاً از طبیعیون است. به عقیدهٔ او معنویت و روحانیت دادن به جهان اعتراف به این است که ما نمی‌توانیم بر اموری که به ما مربوط است مسلط شویم.[۶۶] همچنین به «ارادهٔ» شوپنهاور و «پویش حیاتی» برگسون بی‌اعتقاد است. ممکن است این‌گونه امور وجود داشته باشند ولی حاجتی به پرستش و تکریم آن نیست؛ زیرا این قوای جهانی بارها آنچه را که محصول دست انسان و مورد احترام او بوده است، به باد فنا داده‌اند.[۶۷] الوهیت در ماست نه در این قوای طبیعی جهانی. «عقل و هوش که دور از اشیاء می‌زیسته و از آنجا مانند محرک غیرمتحرک و خیر مطلق عملیات می‌کرده، پایین آمده است تا مقام حقیقی خود را در امور جاری مردم به دست آورد.»[۶۸] ما باید به زمین ایمان بیاوریم.

دیوئی مانند یک فیلسوف تحققی واثباتی خوب و همچون نهالی از شجرهٔ بیکن و هابز و اسپنسر و «میل»، فلسفهٔ مابعدالطبیعه را به‌دور می‌اندازد و آن‌را همچون نقابی بر چهرهٔ الاهیات می‌داند. آنچه مایهٔ اضطراب فلسفه بوده است این است که مسائل آن همیشه با مسائل دینی مخلوط و مشتبه گشته است. «هنگامی که آثار افلاطون را می‌خواندم، فلسفه با مبانی اصلی سیاسی خود ــ یعنی اینکه مسائل آن عبارت از تشکیل یک نظام اجتماعی صحیح است ــ در نظرم جلوه‌گر شد، ولی فوراً در خواب و خیال یک عالم دیگری ناپدید

۶۵. «نفوذ داروین در فلسفه»، چاپ نیویورک، ۱۹۱۰، ص ۸. ۶۶. همان، ص ۱۷. ۶۷. «طبیعت و سلوک انسانی»، چاپ نیویورک، ۱۹۲۲، ص ۷۴. ۶۸. «نفوذ داروین»، ص ۵۵.

گردید.»[۶۹] در آلمان توجه به مسائل دینی فلسفی را از راه پیشرفت و تکامل منحرف کرد. در انگلستان وزنهٔ توجه به مسائل اجتماعی بر مسائل مافوق طبیعی چربید. در طی دو قرن میان ایدئالیسم (که انعکاس اقتدار مقامات دینی و اشراف فئودال است) و میان فلسفهٔ حسی (که انعکاس عقاید آزاد و دموکراسی مترقی است) جنگ سختی در جریان بود.

این جنگ هنوز پایان نیافته است و به همین جهت هنوز ما کاملاً ازقید قرون وسطا بیرون نیامده‌ایم. دورهٔ جدید وقتی شروع خواهد شد که نظریهٔ فلسفهٔ طبیعی همه جا پذیرفته شود. معنی این سخن آن نیست که روح و ذهن را به ماده برگردانیم بلکه آن است که روح و حیات را نه با عبارات فلسفهٔ الاهی بلکه با اصطلاحات علم زیست‌شناسی توجیه کنیم و آن‌را مانند عضو یا موجود زنده‌ای بدانیم که در محیطی واقع است و از آن محیط متأثر می‌شود و بر آن اثر می‌کند. نباید در حالات و وجوه وجدان مطالعه کنیم بلکه باید به تحقیق وجوه انعکاسات بپردازیم. «(مغز، بیش از همه عضوی است برای انجام دادن عملی نه عامل برای فهم و درک عالم.»[۷۰] فکر آلتی است برای انطباق با محیط و عضوی است مانند پا و دست و دندان. تصورات ارتباطات حاصله و آزمایشهایی برای مطابقت است. ولی این انطباق انفعالی نیست و نیز انطباق ساده‌ای که اسپنسر می‌گفت نمی‌باشد. «انطباق کامل با محیط مرگ است. در هر عکس‌العملی نقطهٔ اساسی عبارت از میل تسلط بر محیط است.»[۷۱] به معنای مسئله فلسفه این نیست که چگونه دنیای خارج را بشناسیم. بلکه عبارت است از اینکه چگونه بر آن مسلط شویم و چگونه آن را از نو بسازیم و در راه چه مقصودی به کار بریم. فلسفه تحلیل محسوسات و مدرکات نیست (زیرا این وظیفهٔ روانشناسی است) بلکه ترکیب و هماهنگی علم و میل است.

برای آگاهی از فکر باید رشد آن‌را در حالات خاصی تحت مراقبت درآوریم، به نظر ما استدلال با مقدمتین شروع نمی‌شود، بلکه از مشکلات آغاز می‌گردد، پس از آن فرضیه‌ای درست می‌کند که به نتیجه‌ای منتهی می‌شود و برای همین نتیجه به جستجوی مقدمتین می‌پردازد؛ بالاخره نتیجه را به محک مشاهده و تجربه می‌آزماید، «نخستین صفت مشخّص تفکر مقابله با حقایق و تفتیش دقیق و بررسی کامل آن است.»[۷۲] در این عقاید جایی برای عرفان و تصوف یافت نمی‌شود.

همچنین تفکر امری اجتماعی است تنها مربوط به اوضاع خاص نیست بلکه به محیط فرهنگی نیز بستگی دارد. شخص و فرد بیشتر محصول اجتماع است تا اجتماع محصول فرد. هر کودکی که به دنیا می‌آید شبکهٔ وسیعی از عادات و اخلاق و سنن و قراردادهای اجتماعی و زبان و غیره او را احاطه می‌کند تا او را بر طبق تصور و نمونهٔ مردمی که در میان

۶۹. همان. ص ۲۱. ۷۰. «هوش خلاق»، چاپ نیویورک؛ ۱۹۱۷، ص ۳۷. ۷۱. نقل از درسهای او در باب «اخلاقیات روانشناختی»، ۲۹ سپتامبر ۱۹۲۴. ۷۲. «بنیاد نو در فلسفه»، نیویورک، ۱۹۲۰، ص ۱۴۰.

آنها متولد شده است بار بیاورد. عمل این توارث اجتماعی چنان سریع و دقیق است که گاهی آن‌را با وراثت حیاتی و طبیعی اشتباه می‌کنند. حتی اسپنسر تصور می‌کرد که مقولات کانت، یا طرق و صور تفکر، فطری هستند. در صورتی که به احتمال قوی این امور فقط نتیجهٔ انتقال اجتماعی طرق ذهنی از بزرگان به کودکان می‌باشد.[۷۳] به طور کلی دربارهٔ عمل و نقش غریزه مبالغه شده است و اهمیت تربیت اولیه را چنانکه باید در نظر نگرفته اند. تربیت اجتماعی قویترین غرایز از قبیل غریزهٔ جنسی و جنگجویی را به طور قابل ملاحظه ای تحت اختیار درآورده است و دلیلی نیست که غرایز دیگر از قبیل غریزهٔ کسب و تسلط را نتوان از راه تربیت اجتماعی اصلاح کرد. ما باید این عقیده را که طبیعت انسانی تغییرناپذیر و محیط او بسیار توانا و نیرومند است فراموش کنیم، برای تغییر و پیشرفت حد معین معلومی نیست و شاید امری غیرممکن وجود نداشته باشد و فقط فکر ماست که بعضی امور را محال و غیرممکن قلمداد می‌کند.

ج. علم و سیاست

آنچه بیش از همه مورد نظر و احترام دیوئی است و آن‌را عالیترین امور می‌داند، تکامل است؛ تا آنجا که این مفهوم نسبی ولی خاص را به جای «خیر مطلق» پایه و مقیاس نظریات اخلاقی خود قرار می‌دهد.

> کمال هدف نهایی و مقصد حیات نمی‌باشد، بلکه غایت و غرض از زندگی پیشرفت و تکامل و نضج و تصفیهٔ دایمی است. شخص بد آن است که با صرف‌نظر از فضایل و نیکیهایش از تکامل و پیشرفت بازمانَد و رو به فساد و تباهی نَهد. شخص نیک آن است که، با قطع‌نظر از ناشایستگیهای اخلاقی که داشته است، رو به بهبود نَهد. این عقیده موجب می‌شود که شخص در حکم دربارهٔ خویشتن جدّی باشد و دربارهٔ دیگران از روی مروّت و انسانیت حکم کند.[۷۴]

معنی نیک بودن آن نیست که شخص مطیع و بی‌آزار باشد؛ نیکی بدون مهارت فلج است و فضیلت بدون هوش و خرد نمی‌تواند مایهٔ نجات ما در این جهان گردد. نادانی مایهٔ خوشبختی نیست بلکه سبب فقدان ضمیر و مایهٔ بردگی است؛ فقط هوش و خِرَد می‌تواند ما را در تعیین سرنوشت خویش سهیم سازد. آزادی اراده و اختیار نقض قوانین علیت نیست بلکه چراغ معرفتی است که فراراه رفتار و کردار انسانی است. «آزادی یک طبیب یا یک مهندس در شغل خود به اندازهٔ بصیرت و تسلطی است که بر فن خویش دارند.»[۷۵] اعتماد ما

۷۳. همان. ص ۹۲.　　۷۴. «بنیاد نو در فلسفه»، صص ۱۷۷، ۱۷۶.　　۷۵. «طبیعت و سلوک انسانی»، ص ۳۰۳.

باید بیش از همه بر فکر و اندیشه باشد نه بر غریزه؛ ــ در این محیط صنعتی که روز به روز احاطهٔ آن بر ما بیشتر می‌گردد، چگونه غریزه می‌تواند ما را از مسائل پیچیده‌ای که گرفتار آن هستیم نجات بخشد؟

در عصر ما علوم طبیعی علوم روحی را عقب سر گذاشته است؛ ما به اندازه‌ای بر مکانیسم طبیعی مسلط هستیم که می‌توانیم آن‌را به نفع خود به کار بیندازیم ولی از علم به وسایلی که بتواند ارزشهای ما را در زندگی به مرحلهٔ فعل و عمل بیاورد محرومیم و بدین‌ترتیب ارزشها و استعدادهای ما دستخوش تصادف و عادت و قدرت می‌باشد. ...با تسلط روزافزون ما بر طبیعت و توانایی ما در استفاده از آن به نفع انسان، تحقق مقاصد اخلاقی و بهره‌برداری از ارزشهای انسانی رو به سستی و ناپایداری می‌نهد. گاهی چنان به نظر می‌رسد که گویی گرفتار تضاد و تناقض شده‌ایم، هر چه وسایل بیشتر می‌شود، استفاده‌ای که از آن می‌خواهیم بکنیم ــ از حیث کلیت و تحقق ــ کمتر می‌گردد. جای شگفت نیست که کارلایل و راسکین به تمدن صنعتی ما نفرین می‌فرستند و تولستوی ما را به بازگشت به بیابانها می‌خواند. ولی تنها راه برای فهم کامل وضع خویش آن است که در نظر بیاوریم این مسئله جزئی از پیشرفت علم و به کار بردن آن در زندگی انسانی است. ...اخلاق و فلسفه به عشق نخستین خود برمی‌گردند، یعنی عشق به حکمت که دایهٔ خیر و فضیلت است. این همان اصل سقراطی است که با وسایل خاص متعدد بحث و آزمایش و تودهٔ متشکل علوم و با نظارت بر اقداماتی که به وسیلهٔ آن صنعت و قانون و تربیت همه در دور مسئلهٔ اشتراک مردان و زنان در استعداد وصول به تمام ارزشهای منتظره می‌چرخند مجهز گشته است.[۷۶]

برخلاف بیشتر فلاسفه، دیوئی طرفدار دموکراسی است با آنکه بر نقایص آن آگاه می‌باشد. هدف یک طریقهٔ خاص سیاسی باید آن باشد که شخص را در تکمیل نفس یاری کند و این هنگامی میسر است که هر کسی بتواند به اندازهٔ استعداد خویش در تعیین مشی و سرنوشت صنف خویش سهیم باشد. اعتقاد به اصناف و طبقات ثابت و تغییرناپذیر مربوط به اعتقاد به انواع ثابت و تغییرناپذیر است. هنگامی که تحول و تبدل انواع مورد نظر قرار گرفت مسئلهٔ قابلیت تغییر طبقات اجتماعی نیز به میان آمد.[۷۷] حکومت اشرافی و استبدادی از دموکراسی مؤثرتر و بانفوذتر، ولی خطرناکتر هم هست. دیوئی به دولت اعتقادی ندارد و طالب طریقه‌ای است که بر اصل تکثر استوار باشد؛ یعنی امور اجتماعی به حد امکان به عهدهٔ شرکتها و اتحادیه‌های داوطلب واگذار گردد. او تعدد تشکیلات و احزاب و شرکتها و اتحادیه‌های کارگری را سازش میان روح تفرد و اعمال اشتراکی می‌داند.

هر چه این احزاب و شرکتها و غیره از حیث اهمیت رو به فزونی نهد، دولت روز به روز به شکل عامل تنظیم‌کننده و تطبیق‌دهنده در می‌آید، عاملی که حدود اعمال آنان را

۷۶. «روانشناسی و جامعه‌شناسی»؛ «نفوذ داروین در فلسفه»، ص ۷۱. ۷۷. «بنیان نو در فلسفه»، ص ۷۵.

معین می‌کند و از بروز نفاق و نزاع جلوگیری می‌نماید. به‌علاوه اتحادیه‌های مختار با محدودیتهای سیاسی سازش‌پذیر نیست. اتحادیه‌های ریاضیون و شیمیدانان و منجمین و شرکتهای تجارتی و تشکیلات مربوط به کار و کلیساها همه از حدود اقوام و ملتها تجاوز کرده است زیرا منافع آنان جهانی گشته است. در این حالات بین‌المللی بودن یک واقعیت و قدرتی است نه آرزو و امید. روح ملت‌پرستی اکنون مانع تحقق این منافع می‌شود. قوای کار و تجارت و علم و هنر و دین امروز با یک روح بین‌المللی سازش‌پذیر است، ولی موج عقاید ملت‌پرستی بزرگترین سدی در راه تحقق این مقصود است.[۷۸]

ولی نهضت و تجدید بنای سیاسی هنگامی صورت‌پذیر خواهد بود که ما بتوانیم روشهای تجربی را که در علوم طبیعی شاهد موفقیت آن بوده‌ایم در مسائل اجتماعی نیز به کار اندازیم. در فلسفهٔ سیاسی هنوز در دوران مابعدطبیعی هستیم و دربارهٔ انتزاعیات و امور مجرد بحث و مشاجره می‌کنیم و پس از برطرف شدن نزاع و نبرد در می‌یابیم که هیچ چیز به دست نیاورده‌ایم. ما نمی‌توانیم امراض اجتماعی خود را با افکار کلی و تصمیمهایی از قبیل فردپرستی دموکراسی یا استبداد یا حکومت اشرافی یا نظایر آن معالجه کنیم. در هر مسئله‌ای باید با فرضیات خاص وارد شویم نه با تئوریهای کلی؛ تئوری به منزلهٔ دام است و زندگی مترقی ثمربخش باید بر پایهٔ تجربه و آزمایشهای توأم با اشتباه و اصلاح قرار گیرد.

روش تجربی، تحلیل و تجزیهٔ تفصیلی را جانشین اقوال کلی و بررسیهای خاص را جانشین عقاید هیجان‌انگیز و وقعیات کوچک را جایگزین عقایدی می‌سازد که روشنی و صراحت آن به نسبت ابهام و پیچیدگی آن است. در اخلاق و علوم اجتماعی و سیاست و تربیت عقاید میان افکار متضاد جبر و آزادی فردپرستی و اشتراکی، فرهنگ و نفع‌پرستی، خودرویی و انضباط در نوسان است. میدان علوم طبیعی نیز زمانی با این نظریات کلی اشغال شده بود و روشنی و صراحت معنوی آن علوم به عکس نسبت گرمی و هیجانشان بود. ولی پیشرفت روش تجربی این مسئله را که در نزاع بین دو عقیده حق با کدام طرف است از میان برده مسئله به این صورت درآمد که موضوع مبهم مورد بحث را جزء به جزء مورد حمله قرار دهند و بتدریج آن‌را روشن و معلوم سازند. من حالتی را نمی‌شناسم که در آن یکی از دو طرف متخاصم در عقاید خود پیش از اجرای تجربه برحق باشند. عقاید هر دو طرف باطل و پوچ بوده است زیرا با وضع کشف‌شده ارتباطی نداشته است و به همین جهت بی‌معنی بوده و محل توجه قرار نگرفته است.[۷۹]

کار فلسفه نیز باید بدین‌ترتیب باشد و فلسفه باید علوم بشری را در عقاید متضاد اجتماعی به کار اندازد. اکنون فلسفه‌مانند دختر پیر محجوبی است که با عقاید و افکار کهنه خود را آراسته است. «اشتغال مستقیم با مشکلات معاصر به عهدهٔ ادبیات و سیاست واگذار گشته

۷۸. همان. صص ۲۰۳ و ۲۰۵. ۷۹. «جمهوریت نو»، ۳ فوریه ۱۹۱۷.

است.»[۸۰] امروز فلسفه از علم فرار می‌کند؛ مسائل آن یکی پس از دیگری از آن رو بر می‌گردانند و به عالم ثمربخش علم وارد می‌شوند تا آنجا که فلسفه مانند مادری که تمام مواد زندگی خود را از دست داده است با گنجه‌ها و قفسه‌های خالی یخ‌زده و تنها مانده است. فلسفه خود را از منطقهٔ خاص خویش ـ یعنی بشر و زندگی او در جهان ـ دور کرده و در گوشهٔ انزوایی به نام «بحث معرفت» خزیده است؛ و اکنون بیم آن می‌رود که قوانین دایر به منع از اقامت در ابنیهٔ شکسته و مخروبه شامل حال آن نیز بشود. ولی این مسائل قدیم امروز معنی خود را برای ما از دست داده است: «ما نباید خود را به حل آن مشغول سازیم، باید از آن بگذریم»؛[۸۱] این مسائل در حرارت اصطکاک تبدلات اجتماعی و حیاتی به بخار مبدل شده است. فلسفه نیز مانند امور دیگر باید خود را با روح عصر تطبیق دهد؛ باید بر روی زمین بایستد و با روشن ساختن مسائل حیات حق خود را به دست آورد.

> آنچه مردم جدی که تخصصی در فلسفه ندارند می‌پرسند این است که صنعت و سیاست و نهضتهای علمی جدید چه تغییرات و اصلاحات معنوی بار آورده‌اند. ...وظیفهٔ فلسفهٔ آینده آن است که افکار مردم را دربارهٔ مبارزات اجتماعی و اخلاقی روز روشن سازد. مقصد آن باید، به قدر استطاعت بشری، عاملی سهیم در این مبارزات باشد. ...یک نظریهٔ جهانی و دوربین دربارهٔ سازش و تطبیق عوامل متضاد حیات، عبارت است از فلسفه.[۸۲]

چنین فلسفه‌ای می‌تواند فلاسفه‌ای پرورش دهد که شایستگی حکومت و سلطنت داشته باشند.

خاتمه

اگر خود خوانندگان بخواهند این سه فلسفه را تلخیص کنند ما را در عدم رعایت ترتیب زمانی و مقدم ساختن ذکر سانتایانا بر ویلیام جیمز و دیوئی محق خواهند دانست. با نظر اجمالی به صفحات گذشته روشن خواهد شد که بلیغترین و دقیقترین متفکرین زندهٔ ما تقریباً به طور کامل به سنن فرهنگی اروپا تعلق دارد و نیز واضح خواهد گردید که ویلیام جیمز با آنکه از بسیاری جهات به این سنن وابسته است دست‌کم روح امریکای شرقی را در فکر خویش و روش همهٔ امریکا را در سبک خویش داخل کرده است و جان دیوئی که محصول شرق و غرب امریکاست به طبع دموکراسی و واقع‌بینی قوم خود جامهٔ فلسفی پوشانده است. مسلم است که ارتباط سابق ما با فرهنگ اروپایی روز به‌روز در کاهش است و ما

۸۰. «هوش خلاق»، ص ٤. ۸۱. «نفوذ داروین در فلسفه»، ص ۹. ۸۲. «هوش خلاق»، ص ۵؛ «بنیادنو در فلسفه»، ۲٦؛ «نفوذ داروین در فلسفه»، ص ٤۵.

تازه شروع کرده‌ایم که به طریقهٔ خاص خود در فلسفه و ادب و علم کار کنیم. ما فقط شروع کرده‌ایم، زیرا ما هنوز جوانیم و نمی‌توانیم کاملاً بدون یاری اجداد اروپایی خویش به‌راه بیفتیم. اما اگر هنوز برای ما عبور از مرحلهٔ فعلی خود دشوار می‌نماید و اگر گاهی سطحی بودن و دهاتی‌مَنِشی و تنگی دایرهٔ نظر و تسامح ناپخته و شدت عمل محجوبانهٔ ما در برابر نوخواهی و آزمایش از جرئت ما می‌کاهد، باید به خاطر داشته باشید که میان تشکل قوم انگلیس و ظهور شکسپیر هشتصد سال طول کشید و از ظهور ملت فرانسه تا ظهور مونتنی هشتصد سال فاصله لازم شد. ما از اروپا بیرون آمدیم و به جای روح هنری و فکری آن، ابتکار فردی و کسب و کوشش را با خود به امریکا آوردیم؛ قوای خود را در از میان بردن جنگلهای انبوه و جستجوی ثروتهای زیرزمینی صرف کردیم و وقتی برای توسعهٔ ادبیات خاص و فلسفهٔ پخته و بالغ نداشتیم.

ولی در عوض توانگر شدیم و توانگری مقدمهٔ ظهور هنر است. در ممالکی که قرنها کوشش جسمانی راه را برای فراغت و تفنن آماده کرده است، فرهنگ به طور طبیعی ظاهر شده است همچنانکه از یک خاک شخم‌زده و آبیاری شده گیاه و نبات به خوبی و فراوانی می‌روید. نخست آنچه مورد نیاز است توانگری است. هر قومی نیز پیش از آنکه به فکر فلسفه بیفتد باید زندگی خود را تأمین کند، شکی نیست که ما زودتر از آنچه برای اقوام دیگر لازم بوده است پیشرفت و رشد کرده‌ایم و اضطراب روحی ما نتیجهٔ سرعت پیشرفت ماست. ما مانند جوانانی هستیم که مدتی بر اثر بلوغ تعادل خود را از دست می‌دهند. ولی به محض اینکه بلوغ ما به حد کمال رسید، روح ما جسم ما را و ثروت ما فرهنگ ما را به جلو خواهند برد. شاید در میان ما مردانی بزرگتر از شکسپیر و مغزهایی متفکرتر از افلاطون در انتظار ظهور هستند. اگر راه احترام به آزادی را مانند کسب ثروت یاد بگیریم ما نیز رنسانس خاص خویش را خواهیم داشت.



واژه‌نامه

انگلیسی ـ فارسی

A

active reason عقل فعال

actus purus (Latin)
فعل محض، فعلیت محض

agnosticism
فلسفهٔ لاادریه، فلسفهٔ ناآگاهی (دربارهٔ علت اولیٰ)

amor fati
عشق به سرنوشت (سخن نیچه)، رضا (در عرفان)، قبول سرنوشت

anthropomorphism
تشبیه (در علم کلام)، تشبیه انسان به خدا

apatheia بی‌اعتنایی و بی‌علاقگی بدنیا

apollonian
حالت متین و آرام آپولون (در برابر صفات و کیفیات هیجان آمیز و شورانگیز دیونوسیوس، در فلسفهٔ نیچه)

á posteriori
استدلال از معلول به‌علت؛ برهان «اِنّیّ»

á priori
استدلال از علت به معلول ؛ امور فطری و اوّلی و ماقبل تجربی، برهانی لمّی ؛ اولی، مستقل از تجربه

aristocracy
فرمانروایی برگزیدگان و نخبگان ؛ حکومت اشراف ؛ مهتر سالاری، وزرگ سالاری

ataraxia
آسودگی خیال (درفلسفهٔ اپیکور) ؛ آرامش روح

attribute
[در فلسفهٔ مدرّسی] صفات خداوندی ؛ [در فلسفهٔ دکارت و اسپینوزا]صفات ذاتی(ماده و فکر از جلوات ذات یا substance هستند)

B

behaviorism
رفتاربنیادی (در روانشناسی)، نفی درون بینی و شعور باطنی

C

calvinism
کالوَنیسم، به نام ژان کالون، متأله پروتستان فرانسوی [عقاید فرقه‌ای از مسیحیان و پروتستان که معتقد به جبر و سرنوشت و عنایت ازلی هستند.]

categorical imperative
امر مطلق غیرمشروط (در فلسفهٔ اخلاقی کانت)

categories مقولات

conatus sese perservandi
سوق درونی به حفظ ذات (اصطلاح اسپینوزا)

conscious desive
میل آگاه، میل آگاهانه

continuity of motion
استمرار حرکت، پیوستگی جنبش، حرکت سیال و مداوم

cosmology جهان‌شناسی، گیهان شناخت

F

faculty قوه
fatalism اعتقاد به جبر و سرنوشت
final cause علت غائی
form شکل، صورت
formally
صوری (در فلسفهٔ اسپینوزا در مقابل عینی
(objectively =
freedom of the will اختیار

G

growth and decay
کون و فساد (در کتب ارسطو)

H

heathenism hedonism بت‌پرستی
لذت پرستی، اعتقاد به اینکه لذت محرک و انگیزهٔ ارادهٔ انسان است.
hevristic
آنچه در جست و جوی حقیقت به‌کار رود [نظیر کشف در مباحث اصول فقه]

I

ideal
صورت (در فلسفهٔ اسپیوزا در مقابل شئ =
(object
idealism اصالت معنی
immensum ابدی (از صفات باری تعالی)
immortality of the soul بقای روح
immutable
تغییر ناپذیر (از صفات باری تعالی)
infinite نامتناهی (ازصفات باری تعالی)
intelligent
مدرک (از صفات باری تعالی)

L

Lamarckianism
اعتقاد به اینکه صفات کسبی قابل انتقال است.

cosmic imagination
تخیلات گیهان شناختی
The Critique of Pure Reason
نقد عقل محض (اثر کانت) کورنئیها، سیرنائیک‌ها، پیروان فلسفهٔ آریستپ کورنائی که معتقد به لذت‌جوئی و شادخواری بودند

D

democracy حکومت عامه، توده سالاری
determinism جبر علّی
dialectic
جدال منطقی، [در فلسفهٔ هگل] گسترش تصور و مفهومی به مفهوم دیگر از راه "وضع" (تز)، "وضع مخالف " (آنتی تز)، و " وضع جامع " (سنتز).
dilemma بن بست عقلی، قیاس ذوالحدین

E

ecclesia مجمع عمومی، اکلسیا
Ecclesiastes
کتاب جامعه [از جملهٔ کتب عهد عتیق (تورات)]
élan vital پویش حیاتی (هـ . برگسون)
embryology جنین شناسی
end غایت
enlightenment عصر روشنگری [در اروپا]
entelechy
کمال اول (در اصطلاح ارسطو)
[امر درونی و باطنی اشیاً که مایهٔ گسترش آنها می‌گردد.]
Epicurean
کسی که لذت را خیر اعلی و سعادت نهایی می‌داند.
Epicureanism [فلسفهٔ]اپیکوری
epiphenomenon اثر تبعی
epistemology شناسایی نگری
eternum ابدی [از صفات باری تعالی]
evolution (and) dissolution
قانون تحول و انحلال (نزد اسپنسر)

[منسوب به لامارک، طبیعیدان شهیر]
laws of association
قوانین تداعی معانی

M
matter هیولی (در اصطلاح ارسطو)
maxim اصل کلی، مقدمهٔ کبری در قیاس
mean سبب، واسطه
metaphysics علم مابعدالطبیعه
meteorology
علم کائنات جوّ (هواشناسی) [در کتب ارسطو]
mode
در فلسفهٔ اسپینوزا: معانی و صفات ظاهری ذات، در برابر صفات ذاتی
motive محرک، سبب، داعی، انگیزه
multiplication of effects
(قانون) تکثر معلولات

N
nature naturans
طبیعت خلاق (در فلسفهٔ مدْرَسی)
nature naturata
طبیعت مخْلوق (در برابر "طبیعت خلاق" در فلسفهٔ مدْرَسی)
natural selection انتخاب طبیعی
nebula ستارگان ابری، سحب مُضیئه
necessarium واجب (ازصفات باری تعالی)
" nil admirari "
«جای شگفتی نیست، نباید از چیزی در شگفت شد.» [سخن هوراس]
nominalists
طرفداران ذهنی بودن کلیات یا اصحاب تسمیه
noumenon
شئِ فی‌نفسه، امر معقول (در برابر محسوس)

O
ontology علم وجود، علم اعلی
organon ارغنون، آلت قانونی، منطق

P
paralogism مغالطه، سفسطه
parthenogenesis بکرزایی
perfect
کامل [در فلسفهٔ اسپیوزا، در مقابل تمام = complete]
perfectum
کمال محض (از صفات باری تعالی)
peripatetics مشائیان
the phenomenology of Spirit
علم ظواهر روح/ پدیدار شناسی روح (تألیف هگل)
Physics طبیعیات (کتاب ارسطو)
physis طبیعت خارجی اشیاء
posterior analytics
انالوطیقای دوم = برهان
practical reason عقل عملی
prestige imitation
تقلید از حیثیت و نفوذ؛ اعتبارگرایی (اصطلاح روانشناسی اجتماعی)
primum mobile immotum
محرک اول غیر متحرک، نخستین جنبانندهٔ ناجنبان
principle اصل
prior analytics
انالوطیقای اول = قیاس
propositions قضایا

R
radical empiricism
اصالت تجربهٔ بنیادی
realists
طرفداران اصالت و وجود کلیات (در قرون وسطا)
relationships نسب و اضافات
rhetoric خطابه

theodicy دادبینی در جهان، عدل الاهی
timocracy
فرمانروایی شایستگان / تیموکراسی (سانتایانا)
topics جدل، جدلیات
transcendental analytic
تحلیل متعالی (در فلسفهٔ کانت)
transcendental dialectic
جدال متعالی (در فلسفهٔ کانت)
transcendental esthetic
آن سوی حس (در فلسفهٔ کانت)
transcendental logic
منطق متعالی (در فلسفهٔ کانت)
transformability and equivalence of force
قابلیت تبدل و تعادل قوه

U

ultima ratio برهان قاطع
ultimate concepts معقولات ثانویه
universals کلیات
unum احد (از صفات باری تعالی)
utilitarianism
اصالت نفع (منسوب به بنتام)
utopia مدینهٔ فاضله یا آرمانی

V

void خلأ

Z

zeitgeist روح زمان (اصطلاح هگل)

S

sceptics شکاکان
second nature طبیعت ثانیه، عادت
segregation [law of]
تفکیک [اصل].(در فلسفهٔ اسپنسر)
sensationalism اصالت حس
sequence توالی
simplex
بسیط الحقیقه (از صفات باری تعالی)
somnabulism حرکت در خواب
sophistical refutation
ابطال مغالطات (از آثار ارسطو)
stoicism [فلسفهٔ] رواقی
striking effect
بزنگاه (در هنر نمایش و درام)
struggle for life
تنازع برای بقا، نبرد برای ماندن
subjective ذهنی
subjectivism فلسفهٔ اصالت نفس و ذهن
substance
حقیقت ابدی، بنیاد و قانون عالم (در فلسفهٔ اسپینوزا)
[ذات و جوهر در مقابل ماهیت و حقیقت (در فلسفهٔ اسپینوزا)]
survival of the fittest
بقای اصلح، ماندگاری شایسته‌تر
syllogism قیاس
the syllogism resembles
قیاس مساوات
synthetic interpretation تعبیر ترکیبی

T

tabula vasa لوح ساده

کتابها و آثار هنری*

* «فهرست کتاب‌ها و آثار هنری» و «فهرست راهنما (نمایه)» را خانم هما ذاکری تنظیم کرده‌اند. از ایشان سپاسگزاریم.ـ ناشر.

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ط

ظ

ع

ف

ق

ک

گ

ل

م

فهرست راهنما (نمایه)

پ

ت

ث

ج

چ

ح

خ

د

ذ

ر

ش

ک

گ

ل

ی

چاپ دانشجویی

در چاپ دانشجویی کتابها، که اکنون نمونه آن را در طبع جدید لذات فلسفه و تاریخ فلسفه مشاهده می‌کنید، کوشش شرکت انتشارات علمی و فرهنگی بر آن است که کتابها ساده و بی پیرایه، با حفظ کیفیت و با ارزانترین بهای ممکن، در دسترس مشتاقان بویژه دانشجویان و محققان قرار گیرد.

امیدواریم این کوشش فرهنگی با استقبال اصحاب نظر مواجه شود و از پشتیبانی عموم برخوردار گردد و در عرصه معرفت، خدمتی مأجور و مشکور باشد.





ISBN 964-445-005-1



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

قیمت : ۴۵۰۰۰ ریال